VERBUM CARO
VOLUME XI (N° 41)

ÉDITORIAL

La revue Verbum Caro *a dix ans... Elle éprouve le désir d'une présentation nouvelle, claire, lumineuse... Pourquoi la théologie, même la plus sérieuse et la plus engagée, ne présenterait-elle pas un visage heureux et agréable ?*

Ce changement ne signifie évidemment aucune modification de notre orientation. Nous voudrions toujours plus et toujours mieux découvrir les implications œcuméniques, universelles, d'une pensée authentiquement biblique. Nous fonder toujours plus solidement dans la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament et nous ouvrir toujours plus largement à la vie de l'Eglise universelle, telle est notre fondamentale intention.

Depuis quelques mois, les abonnements nouveaux ne cessent d'affluer et c'est pour nous le signe que nous répondons à une attente. Les laïcs augmentent parmi nos abonnés et il nous faut songer à nous faire mieux entendre d'eux. Sans renoncer à notre service auprès des pasteurs et des étudiants en théologie, tout en maintenant notre place dans les bibliothèques universitaires, nous ouvrirons quelques rubriques de nourriture spirituelle pour les fidèles de l'Eglise ; il ne s'agira toutefois jamais d'une théologie au rabais, tant il est vrai que le sacerdoce royal des laïcs réclame une culture théologique impliquant nécessairement un effort.

Chaque année, on célèbre dans les Eglises la semaine de prière pour l'unité. Grâce à cette prière, qui élargit notre intelligence universelle de la foi, stimule notre espérance de l'unité des chrétiens, nourrit notre charité fraternelle et patiente, nous comprenons toujours mieux le service que les diverses traditions se rendent les unes aux autres. Les questions se posent à nous toujours plus brûlantes et gênantes pour nos particularismes satisfaits. Comment une Eglise romaine, considérée souvent comme trop libre à l'égard de la Bible et fatalement sclérosée, peut-elle redécouvrir avec tant d'enthousiasme la lecture de l'Ecriture et revivre si ardemment sa liturgie, sinon par une impulsion puissante de l'Esprit-Saint ? Comment des Eglises, considérées par Rome comme en dehors de la succession apostolique et sans sacrement valable, peuvent-elles retrouver avec tant de joie la prédication des Apôtres et la présence du Seigneur dans une eucharistie toujours plus fréquente, si elles ne sont pas une manifestation de la vie du Corps de Christ ?

Le Seigneur qui revient et nous veut dans l'unité, bouleverse nos habitudes de penser et nous rappelle que la frontière qu'il tracera comme Juge à son retour, ne passera pas forcément là où nous la voyons aujourd'hui.

Le prieur de Taizé nous montre les conditions spirituelles d'un bon œcuménisme, qui reste toujours fidèle attachement à la Vérité dans l'ouverture de la charité. L'abbé Moeller nous apprend les découvertes que plusieurs catholiques ont faites dans le dialogue œcuménique. Les professeurs Torrance et Vischer nous ramènent à l'Ecriture pour fonder dans une bonne théologie biblique l'espérance sûre de l'unité.

La Rédaction.

Pour un bon œcuménisme[1]

Le fondement de tout œcuménisme se trouve dans la prière du Christ : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un... afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jean 17).

Le Christ à la veille de sa mort pressent la division des chrétiens. Il pressent que si ceux qui confessent son nom s'opposent les uns aux autres, s'il n'y a pas d'unité entre eux, le monde ne pourra croire que les chrétiens sont fils du même Père. La prière sacerdotale nous est un appel à l'unité adressé par le Christ lui-même. Dans cette intercession, il nous adresse vocation pour l'unité.

En effet, selon la pensée de l'apôtre saint Paul, Christ ne saurait être divisé, c'est-à-dire que le Corps du Christ est un et que tous ceux qui portent le nom de chrétien doivent veiller à ce que leurs oppositions ne soient pas une occasion de scandale aux incrédules, au monde, lequel pourrait croire alors, contre la pensée de l'apôtre, que le Corps du Christ peut être divisé.

La conscience de la chrétienté est aujourd'hui ébranlée jusque dans ses profondeurs face aux divisions. Nous nous rendons compte que le monde a le droit de se rire de nous qui, si facilement, avons confessé un Dieu d'amour tout en nous méprisant entre fils du même Père. Il y a comme un interdit sur notre témoignage face aux foules déchristianisées et aux païens des champs de mission.

C'est la prise de conscience de masses non chrétiennes qui a fait découvrir aux uns et aux autres l'urgence de notre unité et nous a ouvert au sens de la catholicité. Un grand souffle, un souffle du large traverse les différentes confessions chrétiennes, et une question se pose : «Qu'est-ce que cela signifie d'appartenir à l'Eglise Corps du Christ ?» Certes, ce n'est que dans un dépassement de leurs conceptions, dans une générosité croissante, dans une vraie amitié pour tout homme que tous ces croyants redécouvriront ce que l'unité de l'Eglise implique de valeurs universelles. Il ne s'agit plus d'aimer seulement ceux qui confessent Jésus-Christ comme moi et prient à ma manière. En effet, si je n'aime que ceux qui m'aiment, qu'y a-t-il alors d'extraordinaire, les païens n'en font-ils pas autant ? (Matt. 5, 46). Voilà à quelle ouverture veut nous conduire l'œcuménisme et nous devons savoir si nous en voulons payer le prix.

Car l'unité des chrétiens n'ira pas sans sacrifices réciproques, sans purification de part et d'autre, dans notre amour du Seigneur Jésus-Christ.

1) Ce texte a été publié par la revue œcuménique romaine *Unitas*, dirigée par le P. Ch. Boyer, en Juillet 1954 ; cette revue montrait par là son ouverture. Le Numéro étant épuisé, nous republions ce texte à l'occasion de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens (18-25 janvier).

Dans cet esprit seulement, on peut essayer de rechercher les conditions d'un bon œcuménisme.

Pour indiquer les chemins, il faut d'abord déblayer le terrain de toutes les mauvaises voies œcuméniques.

I. Les fausses voies :

a) *Le Confusionisme.* Certains chrétiens veulent méconnaître les vraies causes de divisions, ils croient qu'il suffit de confesser le nom de Jésus pour que l'unité soit réalisée et pensent que les divisions se réduisent uniquement à des questions de psychologie, d'histoire, de vocabulaire. C'est là une voie dangereuse. Un véritable œcuménisme nécessite une lucidité courageuse. Cela ne sert de rien de nier les véritables causes de division en refusant de délimiter les points de désaccord. Le confusionisme crée la politique de l'autruche ; on ne veut pas voir les difficultés ; il suffit de s'embrasser pour que l'unité soit déjà réalisée.

b) *Le Pragmatisme.* Il consiste dans la tendance à reconnaître des divergences doctrinales fondamentales, mais à y voir alors l'œuvre diabolique des théologiens. Se refusant dès lors à entrer dans une compréhension de leurs études, on se rabat sur une recherche d'unité toute pratique. D'une part ce sont les œuvres sociales, philantropiques qui devraient unir les chrétiens au-delà de leurs divisions, elles suffiraient en elles-mêmes à éliminer les difficultés accumulées par les théologiens, pense-t-on alors. D'autre part on propose encore la lutte contre les matérialismes, comme s'il était possible à des chrétiens de s'unir charitablement contre d'autres hommes n'ayant aucune connaissance de la foi et vivant d'idéologies païennes.

Loin de vouloir nier l'utilité d'une collaboration pratique que d'ailleurs les encycliques récentes ont recommandée, il ne faudrait pas confondre cette activité utile en soi avec l'œcuménisme. L'œcuménisme, ce n'est pas faire des œuvres ensemble, mais avoir la passion de l'unité des chrétiens séparés en divers groupes sociologiques.

c) *Le Fédéralisme.* Il faut écarter également de notre pensée qu'une fédération d'Eglises serait l'unité réalisée. Cette formule d'un fédéralisme qui, dans l'ordre des sociétés humaines peut être une solution très heureuse, n'a aucune analogie avec le Corps mystique de Jésus-Christ.

d) *L'Eschatologisme.* L'unité de saurait être qu'invisible entre les différents groupes chrétiens. Elle serait pleinement manifestée à la fin des temps, au retour du Christ. Effectivement le retour du Christ verra le rassemblement des chrétiens autour du grand Pasteur. Mais l'œcuménisme est la prise de conscience du scandale que représente, aujourd'hui même, la division visible de ceux qui confessent le même Seigneur. Sans pouvoir dire de façon absolue que l'unité sera réalisée dans tel moment de l'histoire — elle le sera par les moyens et au temps que Dieu voudra — l'œcuménisme est un mouvement suscité par

l'Esprit-Saint, afin de réunir tous les chrétiens dans une unité visible. C'est l'appel du Seigneur qui aimante notre action vers l'union et non pas une quelconque certitude de succès humains.

e) Le Réunionisme. Il nous faut reconnaître pour nous hommes, les dangers que représentent notre impatience. Nous sommes dans le temps et nous sommes des impatients. Le Seigneur possède le temps... et la patience du Seigneur n'est pas un vain mot. Il y a des mûrissements qu'il faut savoir attendre.

L'Eglise romaine reconnaît que ceux qui aujourd'hui sont des frères séparés, sont des chrétiens qui reçoivent le Christ à travers une tradition qui les précède et les dépasse.

A partir de ces constatations on peut dire que le réunionisme est un faux œcuménisme. Il est la traduction collective du prosélytisme individuel. Il est l'attitude qui vise à un retour de certaines fractions collectives au sein de l'Eglise romaine.

***

A présent que nous avons tenté de fermer certains chemins de traverse à l'œcuménisme, nous voudrions essayer de circonscrire certaines attitudes intérieures incompatibles avec l'œcuménisme, même si l'on est sur la bonne voie.

II. Attitudes intérieures à rejeter :

a) Le Sectarisme. Le sectarisme se rencontre dans tous les domaines de la pensée humaine. Il y a là une tentation subtile : se contempler soi-même dans sa propre doctrine, être persuadé d'un sentiment personnel de supériorité, parce que l'on est dans la vérité ; se rechercher soi-même à travers la pensée dogmatique, tel est le sectarisme. Il faut bien reconnaître ici que nous pouvons tous être sujets à tomber dans ce piège. C'est un danger tout spécialement pour ceux qui ont une vocation théologique.

b) L'Intégrisme. Il ne faudrait pas vouloir justifier ici une relativisation du sacré dépôt de la foi ; transmettre le bon dépôt, défendre l'intégrité de la foi, donner la totalité du patrimoine spirituel de l'Eglise à ceux qui viendront après nous, qui oserait dire que ce n'est pas là penser et agir en disciple du Seigneur ?

Mais ne faut-il pas pleinement repenser sous la poussée du mouvement œcuménique, la façon de mettre en œuvre cette transmission du bon dépôt ? Rappelons ici que l'intégrisme catholique a été

condamné au début de ce siècle, mais ne peut-il pas renaître sous des formes subtiles parce qu'il jette ses racines dans les profondeurs même de notre vieil homme et qu'il doit être émondé toujours à nouveau ?

L'intégrisme se retrouve par exemple également parmi les réformés eux-mêmes, quand ils sont assurés que le patrimoine spirituel à défendre pour eux ne peut être repensé, ce qui serait une infidélité aux pères qui ont lutté. Une telle attitude ferme délibérément la voie à tout œcumenisme. Tout ce qui vient des fils de ceux qui ont combattu les pères est mauvais par définition. On se place ici sur un terrain de combat et non de vérité dans la charité, pour défendre ce qu'on croit être le sacré dépôt de la foi.

Il est aujourd'hui une Eglise dont la position face à l'intégrisme paraît particulièrement intéressante. L'Eglise orthodoxe grecque professe être seule à avoir toute la vérité et un de ses représentants reconnaissait récemment que son Eglise avait été contrainte par le Seigneur à entrer dans le dialogue œcuménique et qu'elle ne se repentait pas de s'y être laissé conduire. Elle y a pris part au début pour des raisons pragmatiques, une unité d'action charitable avec d'autres chrétiens, et après quelques temps elle se voit contrainte de répondre de sa foi. Pourtant elle défend l'intégrité de la foi qu'elle manifeste, tout en acceptant pleinement le dialogue. Les résultats n'ont pas tardé à se montrer ; par ce moyen de nombreux protestants se sont ouverts à des vérités et des réalités ecclésiales qu'ils ignoraient jusqu'alors.

III. Les bonnes voies de l'œcuménisme :

Le premier effort pour les discerner était donc de déblayer le terrain, à présent ces bons chemins apparaîtront presque d'eux-mêmes.

a) *Dialoguer* : Veut dire ne pas se contenter de longs monologues où l'on s'écoute soi-même ; mais savoir se taire afin de comprendre, de saisir par l'intérieur la pensée et les positions de l'interlocuteur. Dialoguer, c'est-à-dire ne pas poursuivre sa propre pensée, selon les schémas qui nous sont propres et dans les catégories auxquelles nous sommes accoutumés, mais savoir répondre à l'autre, dans son système, afin de l'ouvrir. Dialoguer signifie ne pas reprendre les arguments éculés de la polémique, mais savoir regarder l'autre tel qu'il veut être et non pas tel que nous le voyons à travers l'image que des siècles d'oppositions stériles nous ont transmise. Il s'agit de se « rencontrer », de se « pénétrer » réciproquement, de se familiariser avec une théologie, une philosophie, une spiritualité et même parfois une échelle de valeurs morales si différentes des siennes propres qu'elle ne semble avoir avec cette dernière aucun rapport. Et cela simplement parce qu'il faut s'aimer dans la vérité.

Cela suppose encore prendre du temps afin de trouver le ton juste, se débarrasser de la méfiance, se montrer tel que l'on est. Le dialogue est l'inverse de la polémique.

b) La Pureté d'intentions : Cette recherche même du dialogue doit être accomplie sans aucune arrière-pensée quelle qu'elle soit. Redisons ici que c'est parce que Dieu nous envoie que nous sommes ensemble et non pas pour nous convertir les uns les autres. Partir sur la route de l'œcuménisme avec l'intention préméditée d'amener l'autre à soi revient à ne pas faire d'œcuménisme. Cette pureté d'intentions permettra aussi un échange irénique précurseur des grandes initiatives dans l'Eglise de Jésus-Christ. Dans une pleine confiance réciproque, nous accepterons l'échange loyal et cela dans un langage, un vocabulaire, une façon telle que la compréhension mutuelle ira s'approfondissant.

d) L'Objectivité. Notre affectivité et notre subjectivité tendent à charger nos expressions et notre attitude de tout un contenu inassimilable pour notre interlocuteur. Il convient donc constamment de rechercher le moyen d'objectiver au maximum notre réaction par une référence constante aux sources scripturaires et à la pensée chrétienne des premiers siècles, inscrite dans les symboles et les décisions des grands Conciles œcuméniques.

e) La Prière. Sans la prière pour l'unité le travail œcuménique serait désespérant. En face des difficultés accumulées par le péché et les traditions humaines des uns et des autres, en face des impasses qui viennent sans cesse interrompre la marche en avant, la prière ravive l'espérance et l'amour. Cette prière devrait, en règle générale, comprendre quatre grands chapitres :

— l'humiliation, où l'on fera une confession en commun de ses péchés, humiliation aussi pour les persécutions exercées de part et d'autre ;

— la requête placera ensuite le travail œcuménique sur le plan de la collaboration avec Dieu. L'unité ne peut se faire sans cette mystérieuse action de la prière en Dieu ; en Lui et par Lui, on devient instrument d'unité ;

— le rappel de la communion des saints viendra ensuite nous remettre en mémoire les dimensions de l'Eglise ;

— l'action de grâces enfin rappellera que Dieu seul est l'auteur de l'unité, on ne peut se reposer en paix que sur Lui.

Voilà l'essentiel des armes nécessaires pour partir en route. Il est un point sur lequel nous voudrions insister encore. Nous savons que les voies de Dieu ne sont pas les nôtres, aussi, pour les découvrir, une des vertus les plus importantes dans le dialogue œcuménique est la patience. Les divisions se créent bien plus rapidement que l'unité. C'est seulement si nous sommes patients que l'aboutissement est concevable.

Enfin nous croyons nécessaire d'indiquer une direction qui doit influencer toute notre démarche vers l'unité.

Laïcs ou théologiens qui ont reçu vocation à l'œcuménisme doivent constamment regarder aux petits, aux humbles du peuple de Dieu. Il y a à travers le geste souvent maladroit d'une pauvre femme, un contenu de ferveur qui nous incline à moins de rigorisme et nous rend attentifs au fait que la vérité chrétienne s'exprime à travers tout le peuple de Dieu. Chacun reçoit sa mesure, le charisme suivant lequel il nuancera la pensée de l'Eglise, mais chacun doit écouter avec respect la foi qui complète la sienne, puisqu'elle compose aussi l'harmonie dans le grand chœur de la communion des saints.

Dans ce regard jeté sur les humbles, nous devons nous rappeler l'intention prophétique à travers laquelle il a été donné à la Vierge Marie de pouvoir annoncer que par la venue du Christ, les puissants, les forts seraient abaissés — et nous, hommes d'Eglise, ne sommes-nous pas souvent les forts de ce monde — et les faibles, les petits seraient élevés. C'est donc bien qu'ils ont aussi, les humbles, autant que d'autres, une voix dans le concert des fidèles qui militent, qui chantent dans l'Eglise du Seigneur Jésus-Christ.

ROGER SCHUTZ
frère prieur de Taizé.

Tribune œcuménique

Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue œcuménique (1)

Il est indéniable que le mouvement œcuménique passe actuellement par une crise. Après de grands espoirs, on est obligé de constater une sorte de raidissement de toutes les dénominations chrétiennes. Avant de dire les apports positifs du dialogue, il faut loyalement esquisser quelques aspects de l'état de stagnation relative dans lequel nous nous trouvons.

I. Une croisée des chemins.

Du côté réformé, deux livres (2) témoignent d'un réel effort de compréhension à l'égard du catholicisme ; il faut même dire qu'il y a quelques années, leur parution eut été impensable. Mais il est tragique de lire dans l'ouvrage de Von Loewenich par exemple qu'on "ne doit jamais l'oublier, même l'Eglise catholique vit de l'Evangile" : on mesure à de tels mots à la fois le mur séculaire d'incompréhensions qui a caché à nos frères réformés le visage authentique de l'Eglise catholique et le sincère progrès dans la connaissance de notre foi. Par ailleurs, ces deux ouvrages rejettent en termes parfois violents la conception catholique de l'Ecriture et de la tradition, de l'ecclésiologie et de la mariologie. On éprouve quelque découragement de lire ici ces critiques qui ne sont pas neuves.

Par ailleurs, du côté catholique, le dernier ouvrage de Daniel-Rops, consacré à la Réforme (3), témoigne, dans l'ensemble, d'un progrès dans la présentation historique des figures de Luther et de Calvin : "C'est la première fois, écrit le P. Dumont, que sous une plume catholique, dans un ouvrage de ce genre destiné au grand public, la personne et l'œuvre des Réformateurs sont présentés avec une telle objectivité ; comme d'ailleurs, ce qui est moins rare il est vrai, la situation et l'état de l'Eglise catholique à cette époque. L'accueil fait par les milieux protestants à cet ouvrage, s'il se tempère de réserves sur les jugements portés par l'auteur sur le fond des choses et qui sont inspirés par sa foi catholique, est généralement très favorable" (4). Il demeure cependant que ce livre marque en même temps la limite au-delà de laquelle la divergence radicale commence, et je ne puis m'empêcher d'estimer que le ton de certains chapitres, par exemple celui des pages finales sur Luther, celui

1) Voir du point de vue réformé : ROGER SCHUTZ, prieur de Taizé, "Résultats théologiques et spirituels des rencontres œcuméniques avec les catholiques romains", *Verbum Caro* N° 37, Vol. X, p. 16.

2) K. E. SKYDSGAARD, *Katholicism och Protestantism*, Lund 1954, et WALTHER VON LOEWENICH, *Der Katholizismus*, Witten 1955, analysés dans *La Vie Spirituelle*, Janvier 1956, p. 85-86.

3) DANIEL-ROPS, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme, t. I, Une révolution religieuse : La Réforme protestante*, Paris 1955.

4) *Vers l'Unité chrétienne*, n° 76, Septembre-Octobre 1955, p. 83.

aussi de certains paragraphes du volume sur "La Réforme catholique", est déplaisant, car il va renforcer le "confort" de lecteurs catholiques pressés (1). Le livre de L. Bouyer (2), lui aussi, nous donne, dans ses cent quarante quatre premières pages, un exposé fervent et précis des grandes intuitions de la Réforme, — j'y reviendrai, — mais, à partir de la page cent quarante quatre, jusqu'à la fin, la partie consacrée à la réfutation ne cite pratiquement plus aucun texte et oppose au protestantisme une Eglise "tout à faite parfaite, tout à fait pure, mais aussi tout à fait abstraite" : ces lignes de P.-Y. Emery (3) signalent une réelle faiblesse du beau livre du P. Bouyer ; sa critique vigoureuse vaut sans doute mieux que les généralités vagues d'un irénisme de "mauvais aloi", mais elle aurait gagné à se fonder de manière aussi abondante que dans la première partie, sur des textes des Réformateurs et de leurs opposants.

Quoi qu'il en soit des détails, les ouvrages cités jusqu'à présent, en même temps qu'ils témoignent d'une grande ouverture d'esprit, soulignent peut-être plus clairement que jamais la divergence foncière qui sépare les dénominations chrétiennes de l'Eglise catholique. Le fossé est, humainement, infranchissable.

Ne pourrait-on par parler d'une certaine méfiance qui se serait réveillée ? Le Synode national de l'Eglise Réformée de France, réuni à Strasbourg, attira l'attention sur les équivoques possibles qui se cachent sous le mot "œcuménisme" : "Tantôt il désigne la démarche des Eglises qui ont adhéré au Conseil œcuménique, dont l'Eglise romaine refuse de faire partie. Tantôt il sert à qualifier des rencontres entre protestants et catholiques. Tantôt il traduit un certain indifférentisme pour qui toutes les confessions chrétiennes sont équivalentes". Dans le but de clarifier les équivoques, le Synode a tenu à préciser cinq points : le renouveau biblique dans l'Eglise catholique ne signifie pas que celle-ci se soumet à l'autorité de l'Ecriture Sainte en matière de foi ; le renouveau liturgique associe sans doute plus personnellement et plus étroitement les fidèles au culte, mais les réserves de l'Eglise réformée subsistent sur le contenu de ce culte ainsi que sur la messe, dont "notre refus demeure entier" ; si les laïcs cherchent à prendre une part chaque jour plus grande au témoignage de leur Eglise, la conception romaine du sacerdoce n'en est pas pour autant modifiée ; certes, on reconnaît le caractère laïque de l'Etat, mais le Synode reste troublé devant la volonté de puissance de l'Eglise romaine dans le domaine temporel ; enfin, des "rencontres entre catholiques et protestants en vue de l'étude et de la méditation de l'Ecriture Sainte nous paraissent possibles ; mais elles doivent être entreprises avec sagesse

1) Daniel-Rops, op. cit., p. 396. Le texte du tome II, spécialement dans le chapitre sur Saint Ignace de Loyola, semble parfois quelque peu "préfabriqué", du moins dans le sens d'un trop grand confort du lecteur.

2) Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise*, Coll. *Unam Sanctam*, n° XXVII, Paris 1954.

3) *Una Sancta*, X (1955), cahier n° 3, Août 1955, p. 46-47.

et discernement, en tenant compte des indications qui précèdent" ; et, plus nettement encore, à propos de la semaine de prières, le Synode rappelle "qu'une prière en commun entre catholiques et protestants ne peut être pratiquée que dans la vérité" (1).

Ce texte demanderait d'innombrables nuances si l'on voulait y apporter la "réponse catholique" ; ce n'est pas le lieu de le faire ici, mais seulement d'attirer l'attention sur un état d'esprit parfaitement compréhensible, bien que, avec R. Beaupère, nous estimions que "seuls les chrétiens prévenus contre le labeur œcuménique, — qu'ils soient catholiques ou protestants d'ailleurs, — y chercheront une justification nouvelle à leur abstentionisme et à leur attitude fermée" (2). Il faut d'ailleurs avouer aussi une sorte de "lassitude", tournant aisément à la méfiance, dans les milieux œcuméniques catholiques." Nous savons très bien que du côté catholique, écrit le Dr Hans Asmussen, il existe en Allemagne des hommes ouverts, ouverts en ce sens qu'ils ne dictent pas à Dieu ce qu'il a à faire, — mais nous ne sommes pas absolument sûrs que les autorités dirigeantes catholiques voient réellement en cette ouverture une vertu et non pas plutôt un facteur suspect qu'il faut apprécier comme il convient... Il se peut que nous tenions l'Eglise catholique en trop grande suspicion lorsque nous craignons qu'en elle, plus facilement que chez nous et bien plus efficacement, tout esprit "ouvert" dans le sens que nous venons de dire, soit rappelé comme par un coup de sifflet à rentrer dans le rang (*zurückgepfiffen wird*) si bien qu'il est pratiquement inefficace. Je crois servir la cause en exprimant ouvertement cette crainte, partagée par d'innombrables membres de l'Eglise évangélique". Le P. Dumont ajoute que "tous ces propos ont grand intérêt et méritent d'être sérieusement pesés" (3). Certes, on le sait, l'Eglise romaine ne peut participer *officiellement* aux rencontres œcuméniques, mais elle favorise des contacts *privés*, qu'elle préfère du reste entre des *spécialistes* réunis en *petit nombre* ; ce caractère privé des rencontres donne l'impression d'un raidissement officiel : en réalité, il s'agit seulement de maintenir intact son témoignage, qui ne peut qu'affirmer sa certitude d'être la seule Eglise fondée par le Seigneur, tout en veillant à ce que les contacts réels soient maintenus en même temps que situés à leur place exacte.

L'impression d'une sorte de méfiance et d'une lassitude sur le qui-vive paraît, dans l'ensemble, exacte. Il n'empêche que, précisément à partir de ce point, un nouveau départ se dessine dans les rencontres œcuméniques ; simplement, il se situe plus profondément.

La nécessité de maintenir les contacts a été affirmée après l'Assemblée du Protestantisme français, de Montpellier, dans un compte-rendu du discours du professeur Crespy : "Œcuménisme impossible avec l'Eglise catholique, mais contacts possibles et même à rechercher

1) *La Vie Intellectuelle*, Janvier 1956, p. 14-15.
2) *Ibid.*, p. 16.
3) *Vers l'Unité chrétienne*, N° 77, Novembre 1955, p. 93 et 95.

aussi de certains paragraphes du volume sur "La Réforme catholique", est déplaisant, car il va renforcer le "confort" de lecteurs catholiques pressés (1). Le livre de L. Bouyer (2), lui aussi, nous donne, dans ses cent quarante quatre premières pages, un exposé fervent et précis des grandes intuitions de la Réforme, — j'y reviendrai, — mais, à partir de la page cent quarante quatre, jusqu'à la fin, la partie consacrée à la réfutation ne cite pratiquement plus aucun texte et oppose au protestantisme une Eglise "tout à faite parfaite, tout à fait pure, mais aussi tout à fait abstraite" : ces lignes de P.-Y. Emery (3) signalent une réelle faiblesse du beau livre du P. Bouyer ; sa critique vigoureuse vaut sans doute mieux que les généralités vagues d'un irénisme de "mauvais aloi", mais elle aurait gagné à se fonder de manière aussi abondante que dans la première partie, sur des textes des Réformateurs et de leurs opposants.

Quoi qu'il en soit des détails, les ouvrages cités jusqu'à présent, en même temps qu'ils témoignent d'une grande ouverture d'esprit, soulignent peut-être plus clairement que jamais la divergence foncière qui sépare les dénominations chrétiennes de l'Eglise catholique. Le fossé est, humainement, infranchissable.

Ne pourrait-on par parler d'une certaine méfiance qui se serait réveillée ? Le Synode national de l'Eglise Réformée de France, réuni à Strasbourg, attira l'attention sur les équivoques possibles qui se cachent sous le mot "œcuménisme" : "Tantôt il désigne la démarche des Eglises qui ont adhéré au Conseil œcuménique, dont l'Eglise romaine refuse de faire partie. Tantôt il sert à qualifier des rencontres entre protestants et catholiques. Tantôt il traduit un certain indifférentisme pour qui toutes les confessions chrétiennes sont équivalentes". Dans le but de clarifier les équivoques, le Synode a tenu à préciser cinq points : le renouveau biblique dans l'Eglise catholique ne signifie pas que celle-ci se soumet à l'autorité de l'Ecriture Sainte en matière de foi ; le renouveau liturgique associe sans doute plus personnellement et plus étroitement les fidèles au culte, mais les réserves de l'Eglise réformée subsistent sur le contenu de ce culte ainsi que sur la messe, dont "notre refus demeure entier" ; si les laïcs cherchent à prendre une part chaque jour plus grande au témoignage de leur Eglise, la conception romaine du sacerdoce n'en est pas pour autant modifiée ; certes, on reconnaît le caractère laïque de l'Etat, mais le Synode reste troublé devant la volonté de puissance de l'Eglise romaine dans le domaine temporel ; enfin, des "rencontres entre catholiques et protestants en vue de l'étude et de la méditation de l'Ecriture Sainte nous paraissent possibles ; mais elles doivent être entreprises avec sagesse

1) Daniel-Rops, op. cit., p. 396. Le texte du tome II, spécialement dans le chapitre sur Saint Ignace de Loyola, semble parfois quelque peu "préfabriqué", du moins dans le sens d'un trop grand confort du lecteur.

2) Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise*, Coll. *Unam Sanctam*, n° XXVII, Paris 1954.

3) *Una Sancta*, X (1955), cahier n° 3, Août 1955, p. 46-47.

et discernement, en tenant compte des indications qui précèdent" ; et, plus nettement encore, à propos de la semaine de prières, le Synode rappelle "qu'une prière en commun entre catholiques et protestants ne peut être pratiquée que dans la vérité" (1).

Ce texte demanderait d'innombrables nuances si l'on voulait y apporter la "réponse catholique" ; ce n'est pas le lieu de le faire ici, mais seulement d'attirer l'attention sur un état d'esprit parfaitement compréhensible, bien que, avec R. Beaupère, nous estimions que "seuls les chrétiens prévenus contre le labeur œcuménique, — qu'ils soient catholiques ou protestants d'ailleurs, — y chercheront une justification nouvelle à leur abstentionisme et à leur attitude fermée" (2). Il faut d'ailleurs avouer aussi une sorte de "lassitude", tournant aisément à la méfiance, dans les milieux œcuméniques catholiques." Nous savons très bien que du côté catholique, écrit le Dr Hans Asmussen, il existe en Allemagne des hommes ouverts, ouverts en ce sens qu'ils ne dictent pas à Dieu ce qu'il a à faire, — mais nous ne sommes pas absolument sûrs que les autorités dirigeantes catholiques voient réellement en cette ouverture une vertu et non pas plutôt un facteur suspect qu'il faut apprécier comme il convient... Il se peut que nous tenions l'Eglise catholique en trop grande suspicion lorsque nous craignons qu'en elle, plus facilement que chez nous et bien plus efficacement, tout esprit "ouvert" dans le sens que nous venons de dire, soit rappelé comme par un coup de sifflet à rentrer dans le rang (*zurückgepfiffen wird*) si bien qu'il est pratiquement inefficace. Je crois servir la cause en exprimant ouvertement cette crainte, partagée par d'innombrables membres de l'Eglise évangélique". Le P. Dumont ajoute que "tous ces propos ont grand intérêt et méritent d'être sérieusement pesés" (3). Certes, on le sait, l'Eglise romaine ne peut participer *officiellement* aux rencontres œcuméniques, mais elle favorise des contacts *privés*, qu'elle préfère du reste entre des *spécialistes* réunis en *petit nombre* ; ce caractère privé des rencontres donne l'impression d'un raidissement officiel : en réalité, il s'agit seulement de maintenir intact son témoignage, qui ne peut qu'affirmer sa certitude d'être la seule Eglise fondée par le Seigneur, tout en veillant à ce que les contacts réels soient maintenus en même temps que situés à leur place exacte.

L'impression d'une sorte de méfiance et d'une lassitude sur le qui-vive paraît, dans l'ensemble, exacte. Il n'empêche que, précisément à partir de ce point, un nouveau départ se dessine dans les rencontres œcuméniques ; simplement, il se situe plus profondément.

La nécessité de maintenir les contacts a été affirmée après l'Assemblée du Protestantisme français, de Montpellier, dans un compte-rendu du discours du professeur Crespy : "Œcuménisme impossible avec l'Eglise catholique, mais contacts possibles et même à rechercher

1) *La Vie Intellectuelle*, Janvier 1956, p. 14-15.
2) *Ibid.*, p. 16.
3) *Vers l'Unité chrétienne*, N° 77, Novembre 1955, p. 93 et 95.

avec les catholiques qui souhaitent le dialogue" ; ici encore, sans entrer dans les détails de la discussion, il faut "se réjouir de cette conclusion qui semble plus positive que celle du Synode de Strasbourg" (1). De même, le professeur E. Kinder réaffirme la nécessité de ne pas laisser systématiquement de côté l'Eglise romaine sous peine de voir évoluer l'effort œcuménique dans le sens "pan-protestant sous le signe de l'anti-romanisme" ; si, d'une part, on assiste à un renouveau de confessionalisme, "en raison d'une revalorisation du contenu objectif de la confession de foi de chaque confession, d'autre part se fait jour également, à partir de cette considération de nouveau dominante de l'essentiel du message chrétien, une tendance à se porter vers les autres, à s'enquérir d'eux, à prendre conscience de leur manière de recevoir le message" (2).

Du côté catholique, il est bon de citer ces paroles du P. Boyer, dans une conférence qu'il fit à Rome en décembre 1948 ; il y rappela aux catholiques "qu'il est grandement à souhaiter qu'ils prennent conscience du travail qui agite les non-catholiques et qu'ils coopèrent de toutes leurs forces à l'œuvre de la Providence ; comment ne pas voir une invitation de la Providence, en effet, dans cette nostalgie de l'unité perdue qui travaille depuis le début du siècle un si grand nombre de nos frères séparés ? Qu'on le veuille ou non, il y a quelque chose de changé" (3). Le livre du Professeur G. Thils est une réponse à cette invitation : parue dans la Bibliothèque des Ephémérides de Théologie de Louvain (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*), *L'histoire doctrinale du mouvement œcuménique* ne réunit pas seulement un ensemble impressionnant de faits, mais essaye de marquer les orientations théologiques qu'ils impliquent. Dans le même sens, un livre comme celui de Tavard, *A la recherche du Protestantisme,* représente un apport positif.

II. Apports positifs du dialogue œcuménique.

Nous reprendrons ici la notion d'œcuménisme exprimée par le R. P. Beaupère dans l'article déjà cité : "C'est un ensemble de sentiments, d'idées, d'œuvres ou d'institutions, de réunions ou de conférences, de manifestations ou de publications qui visent à préparer la réunion des communautés chrétiennes actuellement existantes" ; ou bien, comme le dit plus brièvement M. Visser t'Hooft, "c'est une qualité ou attitude qui exprime la conscience et le désir de l'unité chrétienne" (4). Dans cette ligne, les fruits du dialogue œcuménique apparaissent évidents : il y a eu information mutuelle plus précise, mise en évidence de l'équilibre des vérités théologiques au sein d'un système plus clairement

1) *La Vie Intellectuelle,* Janvier 1956, p. 17.
2) *Vers l'Unité chrétienne,* N° 75, Juillet-Août 1955, p. 67.
3) Cité dans G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique.* Coll. *Bibl. Ephemer. Theologic. Lovaniensium,* vol. VIII, Louvain 1955, p. 5.
4) *La Vie Intellectuelle,* Janvier 1956, p. 17.

distribué autour d'un centre, mise en vitrine de certains points peut-être un peu négligés dans la spiritualité ou la catéchèse courante, enfin il y a approfondissement de notre commune confession au Christ Seigneur.

1. *L'information mutuelle.*

Je ne suis pas prêt d'oublier l'étonnement qui fut le mien, et ma joie, lorsque j'entendis au début d'une causerie sur l'anthropologie dans le Calvinisme, un texte admirable que je crus, naturellement, de Calvin, mais qui était... de saint Bonaventure ! Un petit fait comme celui-là indique comment une vision en profondeur des vérités chrétiennes essentielles révèle que les différences entre chrétiens ne se situent pas toujours où on le penserait à première vue, et qu'un important travail d'information s'impose avant tout jugement.

Des dialogues que j'ai pu vivre moi-même, une meilleure information s'est dégagée, par exemple sur la doctrine de la *justification*. Nous avons appris la distinction que font les réformés entre justification et sanctification ; si elle est plus nette chez Calvin que chez Luther, elle n'en est pas moins, de part et d'autre, l'explication du sens véritable de ce que les catholiques appellent, à propos de la théologie protestante, la "grâce extrinsèque" ; il y a dans la Réforme toute une doctrine sur la sanctification réelle, par l'Esprit-Saint ; la terminologie protestante préfère seulement ne pas rattacher cet aspect au terme "justification" ; la légende du "*pecca fortiter, sed crede fortius*", du moins dans l'interprétation "immorale" que certains polémistes en donnaient, apparaît une caricature ; on commençait du reste à s'en douter, depuis les travaux de Lortz, sur Luther, d'Imbart de la Tour, sur Calvin. Du même coup, la doctrine du salut "*sola fide, sola gratia*", opéré "*soli Deo gloria*", se révèle une intuition profondément évangélique, ainsi que le P. Bouyer l'a montré dans les premières pages de son ouvrage. Le Concile de Trente lui-même, dans le premier chapitre de la session VI par exemple, qui est consacrée à la justification, insiste sur le fait que ni les Juifs ni les Gentils n'ont pu se libérer par eux-mêmes de la puissance du démon et de la mort et qu'ils étaient esclaves du péché ; le chapitre cinq de la même session, dans le texte où il insiste sur la nécessité d'une préparation à la justification chez l'adulte, insère tout le développement dans le cadre de la grâce *prévenante*. Je me souviens d'une lecture faite en commun de ces décrets, lors d'une réunion œcuménique : aussi bien les réformés que les catholiques furent bouleversés de découvrir à quel point le Concile de Trente, dans les passages mêmes apparemment les plus éloignés de l'optique réformée, reste proche par exemple de saint Augustin et souligne sans cesse que "Dieu opère en nous le vouloir et le faire" (1).

Un autre fruit de l'information mutuelle fut de nous éclairer sur la *règle de foi* dans la Réforme : la légende selon laquelle "tout pro-

1) *Irenikon*, XXVIII (1955), p. 38-39.

testant est un pape avec sa Bible" va disparaître aussi. Le livre de W. Zeeden (1) montre que la réforme luthérienne repose sur un double fondement : un principe "de fidélité doctrinale (*reine Lehre*) et un principe d'expérience personnelle de la foi... Le débat est devenu particulièrement critique lorsque le second principe s'est sécularisé pour devenir la liberté de conscience ou le libre examen". Nous savons maintenant que la Bible est la "règle de foi" quand elle est lue, proclamée, entendue dans une communauté ; nous savons aussi qu'il y a une certaine "tradition" dans la réforme : *consubstantielle à* l'Ecriture, si nous pouvons nous exprimer ainsi, elle se reflète par exemple dans les six premiers conciles œcuméniques ; sans doute, ces derniers sont admis par nos frères réformés avant tout parce que la continuité entre Ecriture et définition dogmatique est évidente durant ces premiers siècles, tandis qu'elle ne le serait plus à partir du début du moyen-âge ; pour la théologie catholique, au contraire, les conciles œcuméniques sont règles de foi parce qu'ils expriment le magistère de l'Eglise. Il n'empêche que le "*sola scriptura*" apparaît, lui aussi, comme un durcissement "scolastique" de la théologie protestante postérieure à Luther et Calvin, du moins lorsque ce concept est "raidement univoque" dans la signification que la polémique lui donne (2). Quoi qu'il en soit, une base historique commune est donnée, permettant des études fécondes sur ces six premiers conciles.

En matière d'*Eglise* et de *Sacrements*, un livre comme celui du Professeur J.-L. Leuba, *L'Institution et l'évènement*, oblige à nuancer fortement, ou, du moins, à dépasser les catégories d'Amsterdam sur "ecclésiologie protestante et catholique" au sein de la Réforme. De même, le livre de O. Cullmann sur *Saint Pierre* élargit considérablement la base de discussion sur ce sujet entre tous délicat. Le petit livre du Professeur F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, achève de montrer que la phase exclusivement polémique des recherches historiques est dépassée.

Enfin, le témoignage rendu à Evanston au *Christ Espérance du monde* a révélé que, sur ce sujet, la ligne de partage des eaux ne coïncide pas avec les frontières traditionnelles entre les confessions chrétiennes, mais qu'elle recoupe une série de problèmes, — la relation entre eschatologie et incarnation dans le temps présent, à propos de l'espérance chrétienne, — qui se posent également aux théologiens catholiques. J'ai souvent fait connaître en tout ou en partie le *Message final*, ou le *Rapport préparatoire* : l'impression produite sur les auditeurs est toujours extrêmement profonde, car ils découvrent là cette foi au Christ comme *seul* Sauveur du monde qui est la marque même du message ; cette doctrine est exprimée en un vocabulaire scripturaire,

1) Ernst Walter Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, t. II, *Dokumente*, Fribourg-en-Br. 1952, et l'analyse de *La Vie Spirituelle*, Janvier 1956, p. 84-85.

2) *Irénikon*, XXV (1952), p. 337-370, particulièrement p. 337-339.

en même temps que, — les travaux de l'assemblée dans les sections l'ont montré, — l'on a osé "descendre", à Evanston, dans le concret parfois brûlant de situations qui hantent tous les hommes : par exemple, le "dialogue" avec les marxistes, le problème racial en Afrique du Sud. Il faut du reste ajouter que, depuis la dernière réunion du Conseil, les théologiens catholiques ont repris une conscience plus vive de l'importance du thème "missionnaire" dans l'œcuménisme : le lien acquis dès l'origine entre mission et unité chrétienne, reparaît, renforcé, actuellement ; il est évident que cette vision des choses recoupe celle de la théologie catholique qui, même quand elle fait de la "scolastique", n'oublie jamais que tout est orienté vers une "annonce" d'une doctrine de salut au monde ; l'importance de la théologie "missionnaire" dans le catholicisme présent n'échappe du reste à personne.

Je ne sais si nos frères réformés mesurent l'importance de cette découverte par les catholiques du "vrai visage de la Réforme" : trop souvent la manière de présenter les "thèses" protestantes donnait l'impression qu'on leur ajoutait des "pieds fourchus" ; redécouvrir un visage humain, un souci avant tout scripturaire, c'est-à-dire une volonté de se soumettre à la Parole de Dieu, c'est chose merveilleuse, qui fait songer à cette rosée céleste dont parle le livre des Juges.

2. *Mise en évidence d'un équilibre théologique meilleur.*

Le dialogue œcuménique aide également à réaliser un équilibre plus visiblement accessible dans la présentation des divers aspects de la vérité de foi. Un exemple fort simple en est la fête de Pâques : il suffit d'ouvrir les livres liturgiques catholiques pour voir que, depuis toujours, cette fête est non seulement centrale, mais qu'elle enveloppe en quelque manière, — comme une sphère plus vaste enveloppe une sphère de diamètre plus réduit, — tout l'ensemble des vérités de la foi. Cet équilibre entre les mystères de notre rédemption a donc toujours été présent dans ce que les théologiens catholiques appellent le magistère ordinaire de l'Eglise, et dont un des "lieux théologiques" premiers est la liturgie. Il s'en faut de beaucoup cependant que, pratiquement, dans la piété des fidèles, Pâques soit demeuré toujours "cette sphère enveloppante". Sans doute, on continuait à affirmer la Résurrection, mais c'était un point parmi d'autres ; même si c'était le plus important, il l'était trop *parmi* d'autres ; or, comment le nier, le dialogue avec nos frères orthodoxes nous a aidé à retrouver, *dans notre piété vécue*, le sentiment de la place primordiale de la passion-résurrection (1) ; la récente "restauration" de la Semaine Sainte, par le Souverain Pontife, aura comme première efficacité d'aider la masse des fidèles à remettre toute l'année liturgique dans la lumière de la Pâque.

Il en va de même de la doctrine de l'Eglise : toujours, dans la liturgie, un des thèmes fondamentaux est que l'Eglise est le peuple de

1) J. Guitton, *Le problème de Jésus*, t. II ; *Divinité et Résurrection* Paris 1953, p. 209, 243-244.

Dieu, le peuple saint ; bien sûr, la hiérarchie est toujours première, par exemple dans les prières qui suivent la consécration, où l'on distingue les "serviteurs" qui offrent, — ce sont les prêtres, — et le "peuple saint" (*Plebs sancta*), mais il est affirmé aussi que ce peuple saint offre *avec* le prêtre. Ici encore, la mise en valeur, par nos frères réformés, précisément, de cet aspect de "peuple de Dieu" comme élément essentiel de l'Eglise, a aidé les théologiens catholiques à remettre explicitement cette vérité "en équilibre" avec celle de l'autorité sacrée et incommunicable, sinon par ordination, impartie aux prêtres et aux évêques (1).

C'est dans la mesure exacte où l'on renonce à une présentation utilitairement polémique de la vérité chrétienne, — je ne dis pas qu'il faille céder à un "concordisme" désastreux et du reste impossible, mais seulement qu'il faut dépasser une présentation exclusivement polémique, — que ces "remises en équilibre" sont possibles. Le terme "protestant" vient de *pro-testari* et signifiait à l'origine "témoigner pour" ; il en est venu à signifier "protester contre", et "protestantisme" a fini par être un terme qui devait "définir" la foi de nos frères réformés, uniquement, ou quasi uniquement, *par opposition au catholicisme*. La même évolution s'est produite dans trop de traités de polémiques et de manuels de théologie, du côté catholique : ces textes, — qui n'engagent du reste que leurs auteurs, — ont cédé à la tentation de définir "catholicisme" par antithèse au protestantisme, comme un "anti-protestantisme", alors que le terme, de lui-même, signifie l'universalité, tant verticale qu'horizontale, de la vérité de salut, de la grâce du Christ et de son Eglise.

Un exemple remarquable des conséquences, peut-être inévitables mais pas toujours bonnes, de ce qu'on pourrait appeler "l'état de siège" entre chrétiens, est indiqué dans le livre de C. Korolevsky, *Liturgie et Langue vivante* (2). Il est évident, par l'enquête historique, que "ce sont les langues dans lesquelles la Bible, — en tout ou en partie, — a été utilisée qui sont devenues, par le cours même des choses, les langues liturgiques". Au cours de l'évangélisation de nouveaux pays, en même temps que la traduction de la Bible dans ces langues nouvelles, c'était une liturgie qui naissait dans cette même langue ; durant des siècles, l'Eglise d'Orient, dès avant la séparation, remarquons-le, a procédé de la sorte et manifesté le lien intime entre prédication-annonce de la Parole de Dieu et liturgie. Si, en Occident, le latin a prévalu, c'est qu'il était pratiquement la seule langue liée à une civilisation quelque peu développée dans les pays du Nord, après la conquête romaine ; au moment où les civilisations et langues "modernes" se développent en Occident, la question de traduire la Bible et la Liturgie en ces langues fut très sérieusement discutée au Concile de Trente ; les arguments dogmatiques des protestants, — rejet de la sacramentalité et efficience

1) Dom A. Vonier, *Le peuple de Dieu*, Coll. *L'eau vive*, 2e éd. (trad. A.-M. Roguet), Paris 1953.

2) *Vers l'Unité chrétienne*, N° 74, Juin 1955, p. 51-55.

"exclusive" attachée à la Parole, — ont mis en cause l'opportunité d'une mesure catholique favorable à la langue vulgaire ; les nécessités de la controverse ont empêché une évolution qui se serait produite "vraisemblablement il y a plusieurs siècles si la Réforme n'avait pas éclaté". Maintenant que la psychologie d'état de siège recule dans la présentation pastorale des vérités chrétiennes, il redevient possible de diffuser largement la Bible dans le peuple chrétien.

Sur ce point précis, des relations entre Bible et Tradition, un texte de L. Bouyer donne un bon exemple de "remise en équilibre" : "Au sujet du rapport entre Ecriture et Tradition, nous nous tenons d'habitude aux formules du XVIe siècle, improvisées un peu vite pour répondre du tac au tac aux erreurs protestantes. Le malheur est que ces formules ne s'appliquent pas beaucoup mieux à nos difficultés actuelles qu'à ce que la Tradition nous dit sur elle-même. Elles nous font penser toujours : Tradition *et* Ecriture. L'antiquité chrétienne et le moyen-âge pensaient plutôt l'Ecriture *dans* la Tradition. Sent-on tout ce qui est lié à ces positions différentes et à leur ajustement réciproque ?" (1). Ici encore, le texte du Concile de Trente en partant de "*fontem*" au singulier, indique que, quelle que soit la théorie théologique qui l'explique, il n'y a jamais qu'*une seule source* de la Révélation, ce que nous appelons Ecriture et Tradition devant s'organiser à l'intérieur de cette source unique ; la liturgie est un exemple typique de la présence de l'Ecriture *dans* la Tradition (2).

Ces exemples ne sont donnés ici que très sommairement : ils ne veulent qu'indiquer une direction de pensée. Il importe de préciser à nouveau, — et la chose est encore plus importante pour ce que je vais dire à l'instant, — qu'il ne s'agit ici que de mise en équilibre au plan de la présentation pastorale, ou à celui d'un certain témoignage vécu donné par le chrétien ordinaire ; ce que nous appelons "la foi de l'Eglise", exprimé en son double magistère, spécialement dans la liturgie, sauvegarde toujours ce juste équilibre des vérités : voilà pourquoi, précisément, une des conclusions majeures des contacts œcuméniques est l'utilité qu'il y aurait à lire ensemble les textes de prière officielle, ceux de la liturgie surtout : nos frères séparés y découvriraient un visage infiniment plus "complexe", plus polarisé autour d'antinomies théologiques fondamentales, plus équilibré en un mot, que celui que la controverse dialectique offre aux regards. J'ajouterais qu'il en va exactement de même en ce qui concerne les textes religieux de nos frères séparés. L'équilibre chrétien, qui n'a rien à voir avec le dosage et le juste milieu, n'apparaît jamais mieux que dans l'expérience chrétienne telle qu'elle se reflète dans les rites et les textes de la prière des Eglises, car cet équilibre est centré sur une vie et une Parole qui se communiquent, sur un Amour divin offert à l'homme dans la communion à ses frères.

1) *Bible et Vie chrétienne*, N° 13, Mars-Mai 1956, p. 30.
2) *Irénikon*, XXIII (1950), p. 164-189 et XXV (1952), p. 344-346, 349-350.

3. *Mise en vitrine.*

Ce terme se réfère à un apologue proposé un jour par un théologien catholique ; il distinguait le "magasin", qui contient "tout" ce que le passant désire, et la "vitrine" qui n'expose, le long de la voie publique, que quelques objets destinés à donner une vision synthétique aussi complète que possible de ce que l'on peut trouver en pénétrant à l'intérieur...

Que l'on veuille bien nous pardonner le caractère un peu terre à terre de la comparaison : elle a le mérite de bien exprimer ce qu'elle veut exprimer. Il est hors de doute que "la vitrine d'en face", où l'on exposait la Bible, a rappelé aux théologiens catholiques qu'ils avaient eux-aussi, la Bible dans leurs rayons ; ils ont alors eu le souci de refaire l'étalage, dans le but de mieux faire comprendre aux passants qu'ils avaient *aussi* la Bible. Ceux qui avaient continué à pratiquer la liturgie de manière vivante n'avaient jamais douté de la chose ; mais comme ceux qui avaient pratiquement perdu le contact avec la liturgie avaient été très nombreux durant les derniers siècles, ils avaient quelque peu perdu de vue également que l'Ecriture, si elle est "dans" la Tradition, pour le catholicisme, n'en demeure pas moins Parole de Dieu.

La "mise en vitrine" de la Bible a contribué à renforcer dans la piété vécue des catholiques le sens de la transcendance de Dieu et combattu un certain semi-pélagianisme inconscient qui n'est du reste pas autre chose que la tentation de se "complaire en soi-même" qui menace tout chrétien. Plus simplement, mais plus profondément encore, le mouvement liturgique lui-même a reçu du renouveau biblique un rebondissement qui l'a lui-même approfondi. Aux débuts du mouvement liturgique, les problèmes posés étaient la conciliation de la prière privée et de la prière publique, ainsi que la réponse à donner à ce que l'on appelait la passion de l'archéologisme. Actuellement, par l'intégration plus manifeste de la liturgie dans la Bible et de la Bible dans la liturgie, ces problèmes sont dépassés : on oppose plutôt prière intérieure et prière publique, l'une étant l'âme de l'autre, mais l'autre apportant à l'oraison intime l'appoint du témoignage de la communauté. C'est un véritable renouvellement de la compréhension des fêtes, — celle de Pâques, par exemple, — qui s'est manifesté par l'apport biblique ; de même, le cérémonial de la messe s'est éclairé par la redécouverte des rites de la Pâque juive, dont le Christ s'est servi lors de la Cène. Enfin, les décrets récents du Saint Siège sur la liturgie de la Semaine Sainte, contribuent à mieux mettre en "vitrine" un de ses aspects essentiels, celui d'une *catéchèse* des fidèles, catéchèse elle-même intégrée dans une *action communautaire*, qui n'a d'autre but que de disposer les fidèles à entrer dans l'*action de Dieu*, qui est ici, comme partout et toujours, primordiale. Il semble évident que les deux décrets, — celui de Pie X, sur la communion fréquente, et celui de Pie XII, sur la restauration de la Semaine Sainte, — mettent en lumière, comme un témoignage prophétique, le lien entre la Cène eucharistique d'une

part et la Pâque, c'est-à-dire l'œuvre de la puissance du Seigneur Christ, d'autre part ; en d'autres termes, l'efficacité des sacrements du salut est plus clairement que jamais mise en relation essentielle avec l'action même du Christ, nous sauvant par sa mort et sa résurrection. Si je parle de "témoignage prophétique", c'est parce que, au moment du décret de Pie X, personne ne se doutait de cette signification cachée, qui devait éclater au grand jour dans les récentes décisions du Saint Siège en matière de liturgie. Saint Thomas sans doute avait déjà centré sa théologie sacramentaire sur l'idée que la passion du Christ donnait toute leur valeur aux sacrements ; il ne faisait qu'exprimer de manière "spéculative" la foi catholique elle-même. Mais peu de gens lisent saint Thomas ; et le grand nombre des fidèles, passant devant la "vitrine" catholique, se rendra plus aisément compte de ce lien intime entre Eucharistie et Puissance du Christ ressuscitant.

Un dernier exemple de "mise en vitrine", est celui de la prédication : la doctrine réformée que l'on exprimerait commodément en disant que "la prédication de la parole de Dieu est la Parole de Dieu elle-même", — *praedicatio verbi Dei est ipsum Verbum Dei*, — n'avait jamais été absente de la vraie "prédication" catholique : de tout temps, les missionnaires chrétiens savaient que seule la grâce de Dieu rend efficace la prédication. Encore fallait-il que cette conviction apparaisse en pleine lumière. La pensée d'un Karl Barth par exemple a opéré en ce sens chez nombre de penseurs catholiques et les a amené à remettre en lumière, à "désempoussiérer", si l'on ose dire, une vérité d'autant plus vénérable qu'on ne songeait peut-être pas assez à y "toucher" pour l'expliquer aux fidèles...

4. *Approfondissement de notre commune profession de foi en Christ.*

Ce qui est au cœur de la foi chrétienne, ce n'est pas un principe abstrait, un système, mais une *personne vivante* : le fruit principal du dialogue œcuménique est pour nous la découverte vécue que réformés, anglicans, orthodoxes, *croient*, vraiment, au Christ, comme à la seule cause de salut. En ce siècle où le nombre de ceux qui invoquent le nom du Seigneur est réduit, cette communion dans la prière et la foi au Fils de Dieu incarné a quelque chose de bouleversant lorsqu'elle se découvre. Il faut le dire : la controverse avait si bien fait les choses que les chrétiens en étaient venus à ne plus se *voir* vraiment ; de part et d'autre d'un mur de plus en plus élevé, ils se lançaient, comme des balles, les arguments mutuels, du reste de moins en moins contrôlés et pesés ; je n'ose point trop urger le sens du texte de Cocteau, dans ses *Poésies*, mais on mettra les réserves qui s'imposent en vertu de la gravité du sujet : il parle de ce capitaine qui, à force de calculer avec précision les tirs d'artillerie, durant la guerre, "avait fini par oublier qu'il tirait sur des hommes" ; je crois que l'on peut dire aussi que les polémistes, à force de "pointer leurs pièces", avaient fini par oublier pratiquement "qu'ils tiraient sur des chrétiens". La redécouverte de

cette communion dans la prière est donc proprement bouleversante ; il faut et il suffit pour cela que, durant une rencontre œcuménique par exemple, une page de l'Ecriture soit lue religieusement, suivie de la récitation en commun du *Pater*, il suffit d'écouter un de nos frères séparés exprimer sa foi vivante, impliquée dans les textes théologiques les plus précis , — la chose n'a pas ici d'importance, — pour que se découvre la tragédie de la désunion : nous sommes chrétiens, croyants au Christ, qui est "Un", et nous sommes cependant séparés... Nous comprenons alors que si l'Eglise doit être constamment "en état de mission" (1), elle doit être aussi constamment "en état de prière".

III. Perspectives d'avenir.

Si j'ai terminé le paragraphe précédent par les mots "état de prière", c'est que le fruit le plus évident des contacts œcuméniques est la double découverte de *la* divergence fondamentale qui nous sépare au sein même *des* convergences de plus en plus nombreuses que nous sommes amenés à reconnaître entre réformés et catholiques, — comme aussi du reste entre catholiques et autres confessions chrétiennes. En chacune des questions que j'ai esquissées ici, il y a *une* divergence radicale que, rien, humainement parlant, ne permet de surmonter, du moins présentement. A notre époque, où de plus en plus clairement, s'exprime, de par le monde, le sentiment de l'unité du genre humain, la vision de la continuité de son histoire ainsi que celle de la responsabilité collective, communautaire, de tous les hommes, dans l'évolution de cette "histoire", — car, au plan surnaturel aussi, et même surtout, l'homme est roi de la création, — la désunion des chrétiens est un scandale douloureux ; si cette désunion apparaît humainement irrémédiable, elle oblige a dépasser le domaine purement humain, et, au-delà de la confiance dans le terrestre, et le créé, à mettre son espérance en la seule puissance de l'Esprit Saint. Le dialogue œcuménique, quand il est authentique, c'est-à-dire à égale distance d'un concordisme de compromis et d'une ignorance qui nous rend étranger les uns aux autres, chacun dans son "bastion", est un des moyens les plus efficaces de rappeler aux hommes la primauté *absolue* de la prière.

A partir de là, il faut faire un effort plus grand encore pour mieux exprimer, mieux "traduire la doctrine catholique en un langage accessible à nos frères protestants qui restent totalement fermés au vocabulaire scolastique et le condamnent même *a priori*". Un exemple de "traduction" a été donné dans les réunions œcuméniques de Stuttgart et Hambourg, après la Pentecôte 1955, et qui portèrent sur la foi. On a parlé, à Stuttgart par exemple, de la nécessité de "publier un dictionnaire œcuménique où serait expliqué... ce que chaque confession entend par tel ou tel mot, telle ou telle expression". Le Père Sartory essaya de "traduire" en un langage plus œcuménique la doctrine sur la foi : le mystère chrétien est d'abord un évènement qui s'est passé une seule

1) L.-J. Suenens. *L'Eglise en Etat de Mission*, Paris 1953.

fois, il est aussi une action divine, une exigence de Dieu sur l'homme et enfin un enseignement doctrinal. On peut se demander si cet essai répond entièrement au besoin d'intelligibilité œcuménique : avec le Père Biot, j'en doute, quelque peu ; mais il suffisait ici de signaler un témoignage qui, sans rien minimiser de la vérité intégrale, présente le catholicisme d'une manière qui, *a priori*, a quelque chance de se faire comprendre plus aisément (1).

Il faut ensuite, — je cite ici l'auteur d'un compte-rendu des deux livres luthériens mentionnés au début de cet essai, — "que la vie catholique telle qu'elle se réalise dans nos paroisses soit encore plus évangélique" : ce que j'ai dit de la "restauration" de la Semaine Sainte va évidemment en ce sens, et toutes les tentatives de renouvellement de la vie liturgique, celles qui furent réalisées cette année, par exemple, dans le milieu d'étudiants de l'Université de Louvain, vont dans le sens "évangélique", ou, ainsi que nous préférerions le dire, "ecclésial" : les veillées de prières, organisées durant l'Avent et le Carême, étaient centrées sur des lectures bibliques, suivies de chants de psaumes, d'invocations et, après un temps de prière silencieuse, d' "oraisons" empruntées au Missel ; dans ce cadre, la prédication réapparaissait comme "au service de la Parole", ne faisant qu'expliciter certaines implications de celle-ci. Le silence religieux qui régnait chaque soir durant une heure entière, le chant communautaire qui vraiment émanait de *tous* les assistants, l'attention religieuse avec laquelle les lectures étaient suivies, tout allait dans le sens d'une vie "plus évangélique" ; ces sortes "d'avant-messe" furent suivies, le dernier soir, de la célébration de l'Eucharistie : celle-ci était véritablement communautaire, chacun ayant compris que l'offrande du Christ entraînait d'elle-même la communion de tous à son corps et à son sang.

Enfin, s'il est vrai qu'un des grands obstacles, avec l'ecclésiologie, est celui de la mariologie, il faudrait "que lorsque nous parlons de la Très Sainte Vierge, nous évitions toute exagération oratoire qui non seulement déforme la vérité catholique, mais encore (et surtout lorsqu'elle est le fait de hauts personnages ecclésiastiques) scandalise infiniment nos frères séparés. La réunion ne peut être que l'œuvre du Saint-Esprit, mais nous devons, chacun pour notre part, éviter tout ce qui pourrait l'entraver" (2). En particulier, je crois que l'on ne doit pas nécessairement expliquer en fonction d'une théologie des "privilèges" un dogme comme celui de l'Assomption ; personnellement, — mais ceci n'engage que moi-même, — j'estime que la promulgation de ce dogme a contribué, en quelque manière, à réintégrer la mariologie au sein de la théologie générale, à souligner que la mariologie est une théologie "de gravitation", en ce sens qu'elle "gravite" autour de la christologie

1) *La Vie Spirituelle*, Janvier 1956, p. 86 ; *Vers l'Unité chrétienne*, N° 74, Juin 1955, p. 55-59 ; texte dans *Una Sancta*, Août 1955, Novembre 1955 (X, 1955, cahiers 3 et 4).

2) *La Vie Spirituelle*, Janvier 1956, p. 86-87.

et de l'ecclésiologie, et que, plus particulièrement encore, s'il est une liaison de thèmes surnaturels qui s'impose à propos de l'Assomption, c'est celle de Marie et de l'Eglise ; selon la formule admirable de L. Bouyer, "Marie est l'icône eschatologique de l'Eglise" (1).

Il faut prier, plus que jamais ; il faut faire l'impossible pour "traduire" en langage accessible au vocabulaire de nos frères séparés, les vérités les plus irritantes pour eux de la théologie catholique ; il faut enfin incarner tout cela en une vie paroissiale qui apparaisse plus évangélique, plus ecclésiale dirions-nous. Si l'on me demandait maintenant quelle serait *la* difficulté majeure qui sépare catholiques et protestants, je dirais, aves Max Thurian, qu'elle réside principalement dans *la manière de concevoir comment le Christ se prolonge dans son* Eglise.

Il vaut mieux ici parler clair. Pour le catholique, le don de Dieu apparaît tellement réel, il implique que Dieu s'est confié à l'Eglise, par amour, à un tel point, que celle-ci est le corps du Christ, le prolongement mystique de son corps historique, l'épouse qui reçoit sans cesse la vie de son époux, mais que Christ a tellement "aimé qu'il s'est livré pour elle afin qu'elle soit sans tache et sans ride devant ses yeux". A cette épouse, emplie de la plénitude de la vie divine, le Christ s'est en quelque manière tellement confié que, lorsque l'épouse pose certains gestes, prononce certaines paroles, le Christ, son Epoux, répond toujours, *parce qu'il l'aime*. L'Eglise est donc "le Christ communiqué dans l'Esprit-Saint", ainsi que le dit très bien Bossuet. L'importance donnée à la hiérarchie, spécialement selon le triple pouvoir d'enseignement, d'ordre et de juridiction, s'explique en fonction de ce réalisme de "l'incarnation continuée" du Christ dans son Eglise. Ceci ne signifie pas que l'Eglise dispose des "énergies surnaturelles" d'une manière en quelque sorte mécanique : elle-même est "purifée par l'observance annuelle du carême", ainsi que le dit l'oraison du premier Dimanche de Carême. Peut-être me serait-il permis de citer un texte par lequel j'ai essayé de concrétiser cet aspect ; comme il ne fait rien d'autre que résumer les conclusions d'un dialogue œcuménique récent, il est en place ici, car il n'exprime pas ma pensée personnelle, mais celle d'une collectivité : "Lorsque, dans les vêpres byzantines, le prêtre sort par la porte royale, il est visiblement entouré d'une *aura* sacrée ; l'encens et les lumières incarnent en quelque manière la présence de la gloire de Dieu, la sacralisation opérée par l'humanité du Christ sur les sacrements et les sacramentaux de l'Eglise. Mais, en même temps, à plusieurs reprises au cours de l'office, cette même "humanité sacralisée, transfigurée, divinisée", se prosterne à terre et entonne la litanie des "*Kyrie eleison*". De même, dans l'office de la dédicace d'une Eglise, selon le rite catholique latin, après que l'évêque, en vertu de son pouvoir de bénédiction et de "consécration", a oint l'édifice et son

1) Cf. notre essai *Mentalité moderne et Evangélisation*, (Coll. *Cahiers de Lumen Vitae*), n° VII, Bruxelles 1955, p. 224-225.

autel, il se prosterne avec toute l'assemblée, pendant que retentit, sur l'autel brûlant de flamme et entouré d'encens, l'admirable supplication du *Veni Sancte Spiritus*. De même enfin, dans le sacre de l'évêque, durant toute la préface de "consécration", le livre des Evangiles est tenu, ouvert, au-dessus de la tête du consacré, afin de bien marquer que le Christ est présent à toute la cérémonie et que c'est Lui qui oint et consacre son pontife" dans et par les gestes et les paroles des pontifes consécrateurs (1).

Si l'on me demandait quelle est la réalité à "mettre en vitrine", actuellement, il semble que ce serait la doctrine sur l'Esprit-Saint : il assiste l'Eglise dans son infaillibilité, il est celui qui communique la plénitude de la vie divine du Christ, à l'Eglise. Il est celui qui communique la "Pâque" du Seigneur au monde : la Pentecôte, c'est la Pâque "tournée vers nous", communicable et communiquée : "Il vous est bon que je m'en aille, dit le Seigneur à ses disciples. Lorsque l'Esprit viendra, il vous conduira dans toute la vérité et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit". Un dialogue œcuménique fructueux devrait porter sur l'Esprit-Saint, car il est "Amour" et "*Koinônia*", communion dans *l'agapè*.

CHARLES MOELLER, *Louvain*.

1) *Irénikon*, XXVIII (1955), p. 55-56.

Prières proposées par le Conseil œcuménique des Eglises à l'occasion de la Semaine de prière pour l'unité chrétienne

Préparation

"Celui qui a donné sa vie pour nous, nous a enseigné à prier... Le Maître de l'unité et de la paix... n'a pas voulu que chacun se borne à prier pour lui-même. Il nous a donné une prière communautaire et publique. Lorsque nous prions, ce n'est pas pour un seul mais pour tout le peuple de Dieu, car nous sommes tous un. Dieu nous a enseigné la paix, la concorde et l'unité. Il nous a tous portés en une seule Personne, son Fils et il désire que chacun d'entre nous prie pour tous les autres."

(St.Cyprien : "Commentaire sur le Notre Père")

Jésus dit : Je suis le chemin, suivez-le.
Je suis la vérité, venez à moi.
Je suis la vie, demeurez en moi.
Je suis le chemin qui ne trompe pas.
Je suis la vérité sans taches.
Je suis la vie qui a surmonté la mort. (St.Bernard)

C'est pourquoi : Engageons-nous sur ce chemin
Attachons-nous à cette vérité
Vivons de cette vie (St.Ambroise)

Adoration et actions de grâces

"Et moi quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi." (Jean 12.32)

Louons Dieu

Pour l'unité qui nous est donnée en Christ

Pour Sa croix et Sa passion ; pour le sang qu'Il a répandu pour tous.

Pour Sa résurrection et la vie nouvelle qu'Il a donnée à tous.

Pour la grâce, l'amour et les bénédictions qu'Il répand sur nous par la vie et le ministère de l'Eglise qui est Son corps.

Pour notre union dans la prière

Elle nous rapproche de Notre-Seigneur et nous rend proches les uns des autres.

Elle surmonte les barrières de race, de langue, de tradition, d'ignorance et d'incompréhension mutuelles.

Pour le ministère d'intercession de Notre-Seigneur

Il nous porte tous dans Son cœur devant Dieu.

Il nous inspire les prières auxquelles Il veut répondre.

Il nous rend capables de persévérer dans la prière malgré nos tentations de paresse ou même de désespoir.

Pour le ministère du Saint-Esprit

Source et créateur de l'unité.

Acte de repentance

En évoquant les dons de la Grâce de Dieu, prions pour Lui demander pardon de notre péché, source de nos dissensions personnelles et de nos divisions au sein de l'Eglise et dans le monde.

Nous confessons avec douleur

Notre manque d'amour pour Dieu et pour notre prochain.

Notre orgueil et notre peine à reconnaître nos fautes personnelles et les imperfections de notre église.

Notre manque de foi en la puissance de Dieu, créatrice d'unité.

Crée en moi un cœur pur ô Dieu et renouvelle en moi un esprit bien disposé.

O Sauveur du monde, Toi qui nous a sauvés par Ta croix et ton sang précieux.

Sauve-nous, viens à notre secours Seigneur, nous t'en supplions humblement. Amen.

Intercession

Prions pour les dirigeants des Eglises dans le monde entier

Que Dieu leur donne Sa sagesse, Ses directives et la force qui les aidera à nous conduire tous ensemble sur le chemin de l'unité.

Qu'ils aient le courage de rompre avec les anciens préjugés, les traditions périmées et les faux conservatismes.

Que ceux qui sont aux prises avec les souffrances et les difficultés soient soutenus et encouragés par les prières et la sympathie compréhensive de tous leurs frères répandus sur la terre.

Prions pour tous les chrétiens

Pour que nous soyons de plus en plus convaincus que *Dieu veut l'unité.*

Pour que croisse en nous le désir d'accomplir *nous-mêmes*, autant que possible, la volonté de Dieu dans le domaine de l'unité chrétienne.

Pour que nous soyons prêts à obéir aux ordres de Dieu et à nous engager sur des chemins nouveaux conduisant à l'unité chrétienne, même sans savoir où ils nous conduiront car, à l'égard de Dieu, l'obéissance passe avant la compréhension.

Pour que dans chacune de nos Eglises nous recherchions humblement cette sanctification sans laquelle nul ne verra le Seigneur.

Pour qu'en nous rapprochant du Christ nous nous rapprochions les uns des autres comme membres d'une même famille.

Pour que nous suivions Jésus-Christ qui est le chemin, pour que nous soyons attachés à Jésus-Christ qui est la vérité et pour que nous vivions de la vie de Jésus-Christ maintenant et à jamais. Amen.

Invocation pour l'unité *

"La coupe de bénédiction pour laquelle nous rendons grâces n'est-elle pas la communion avec le sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion avec le corps du Christ ? Parce qu'il y a un seul pain, nous formons tous un seul corps car nous participons tous à cet unique pain" (I Cor. 10. 16-17).

Comme ce pain fait d'épis autrefois disséminés sur les collines a été recueilli et réuni, qu'ainsi Seigneur, ton Eglise soit aussi rassemblée dans l'unité de ton Royaume. Gloire te soit rendue Seigneur, d'éternité en éternité !

R. *Rassemble ton Eglise Seigneur, de tous les points de l'horizon dans le Royaume de ton amour.*

Père Saint, nous te rendons grâces pour ton Saint nom que tu as inscrit dans nos cœurs et pour la connaissance de la foi et de l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur.

R. *Rassemble ton Eglise Seigneur, de tous les points de l'horizon dans le Royaume de ton amour.*

Seigneur, aie pitié de ton Eglise
Délivre-la de la puissance du Mal
Rends-la parfaite dans ton amour
Rassemble-la d'entre toutes les nations
Dans l'unité que Tu as préparée
A Toi soit la puissance et la gloire
Aux siècles des siècles !

R. *Rassemble ton Eglise Seigneur, de tous les points de l'horizon dans le Royaume de ton amour.*

Viens Seigneur Jésus ! Viens !

A Toi la gloire aux siècles des siècles ! Amen.

R. *Rassemble ton Eglise Seigneur, de tous les points de l'horizon dans le Royaume de ton amour.*

*D'après la *Didache*

Notre Père qui es aux cieux...

Prière *

Seigneur notre Dieu, Tu as établi
sur la terre comme au ciel
une seule Eglise,
dans la vérité et l'amour par ton Esprit Saint ;
une seule famille, une seule communauté,
dont le temple est l'Agneau divin ;
un seul corps indivisible ici-bas et dans l'au-delà :
le corps de ton Fils bien-aimé.

O Jésus, qui es "Dieu avec nous"
Tu es le fondement et la pierre d'angle de Ton Eglise
Tu es la Tête et la Vie de ce Corps.
O Toi que nous avons vu et touché,
Toi que nous connaissons par la foi,
Toi la Vérité éternelle et l'éternel Amour
rayonnant sur nous par le Saint Esprit.

Père céleste, toutes les âmes sont à toi,
rassemble-les dans l'unité,
conduis-nous à l'unique Vérité.
Lie-nous les uns aux autres par Ton seul amour
Rends-nous parfaits par Ton seul et unique Esprit
Fais-nous don de *Ta* paix
Dans *ton Eglise une*, dressée au milieu de nous par Ta grâce.
Que la paix de Dieu soit avec nous tous. Amen.

*E. Milner-White, *My God, my Glory*, p. 57, S.P.C.K.

Liturgie et Apocalypse [1]

Liturgie et théologie doivent marcher de pair ; sinon l'une et l'autre souffriront d'appauvrissement et d'unilatéralisme. La théologie est essentiellement "culte rationnel" et ses énoncés doivent sous-entendre que la vérité est à adorer plus qu'à formuler, sans quoi ces énoncés deviennent arbitraires et prétentieux. Séparée de la contemplation du mystère, la théologie n'est plus divine. Séparée de la théologie, la liturgie n'est plus service de Dieu, mais expression d'une expérience esthétique censée avoir valeur rédemptrice, à la manière de la *Missa solemnis* de Beethoven ou d'une tragédie grecque, par exemple. Le facteur essentiel du rapport entre la théologie et la liturgie est l'interdépendance de la liturgie et de l'eschatologie, point commun à la théologie et à la liturgie, où nous élevons nos cœurs dans la contemplation et l'attente, plus haut que nos expressions thélogiques et au-delà de nos formulations liturgiques. C'est précisément la compréhension de ce fait qui manque encore à certains de nos mouvements liturgiques contemporains. Je pense en particulier, par exemple, à l'œuvre de défunt G. Dix, qui a interprété l'histoire du culte de l'Eglise comme une transmutation de l'eschatologie en liturgie et qui a réinterprété les liturgies historiques dans cette intention explicite. On peut le comprendre, car en fait, c'est justement ce qui s'est produit dans la conception catholique-romaine de la liturgie, notamment après le Concile de Trente. Quand Loisy disait que Jésus a annoncé le Royaume de Dieu, mais que c'est l'Eglise qui est apparue, il définissait concrètement un mouvement toujours plus caractérisé de l'Eglise à partir du VIIe siècle. Sous une autre forme, la même thèse a été soutenue par Schweitzer : selon lui, le tournant décisif de l'histoire du christianisme antique fut le moment où l'Eglise, déçue dans son attente du retour immédiat du Christ, a été contrainte de s'accommoder d'une perspective historique se déroulant sur plusieurs siècles. Ainsi, l'histoire de l'Eglise peut être considérée comme une élimination progressive de l'eschatologie. C'est contre tout cela que la Réformation s'est résolument révoltée, et qu'elle a provoqué en retour la réaction du Concile de Trente. Aujourd'hui, quelques liturgistes romains luttent à leur tour contre cette réaction et prônent un retour à l'eschatologie des Pères, lesquels estimaient à sa juste valeur la place occupée par l'Ascension et la Parousie dans les anciennes liturgies de l'Eglise.

Le sujet de cet essai est de scruter l'Apocalypse pour y rechercher la place que tiennent l'Ascension et le Retour du Christ dans le culte de l'Eglise du Nouveau Testament, et d'en inférer quelques-unes des implications théologiques, en vue du mouvement liturgique contemporain.

L'Apocalypse, ou Livre de la Révélation, est le plus liturgique et le plus eschatologique des livres du Nouveau Testament. Ce double

1) Publié en anglais dans le *Church Service Society Annual* de l'Eglise d'Ecosse.

caractère est des plus importants. Dans la conception biblique et dans celle de l'ancienne Eglise, liturgie et eschatologie sont inséparables : les formes et les images liturgiques sont essentiellement apocalyptiques, et inversement celles-ci sont foncièrement liturgiques. Cette interdépendance de l'apocalypse et de la liturgie aide à déterminer la signification de l'une et de l'autre.

Que devons-nous comprendre par *apocalypse* ? Il faut distinguer nettement entre *apocalypse* chrétienne et *apocalypse* juive. L'apocalyptique juive est entièrement dominée par la menace imminente que l' "éon" futur fait peser sur l' "éon" présent ; elle présente un caractère avant tout négatif et catastrophique. Elle se meut dans le jugement. La notion chrétienne de l'apocalyptique est liée au fait que les deux "éons", le présent et le futur, se recouvrent. Cette apocalyptique est axée sur le fait qu'au cœur même du monde présent a eu lieu l'évènement de la résurrection, et que le vin nouveau du Royaume de Dieu fait déjà éclater les vieilles outres. L'apocalyptique chrétienne souligne la résurrection, l' "éon" nouveau sur le point d'être manifesté ; l'*Apocalypse* est le dévoilement *hic et nunc*, dans la mesure où cela est possible, de la gloire ineffable à venir, et de tout ce que ce dévoilement implique. Mais comment peut-on exprimer ces choses en langage de ce monde ? C'est là le paradoxe de l'Apocalypse, car ce dévoilement ne peut être décrit que dans le langage, les formes et les symboles de l' "éon" présent, de sorte que les symboles apocalyptiques appartiennent eux-mêmes à ce monde qui passe. Si l'on ne s'en rend pas compte, l'apocalypse n'est plus apocalypse, elle n'est plus un dévoilement, mais un obscurcissement plus énigmatique encore des évènements futurs. Pourtant, les symboles apocalyptiques ne sont pas des mythes, c'est-à-dire des moyens dramatiques démodés d'exprimer ce qui est au-delà de l'histoire et du temps.

Le livre de l'Apocalypse mérite l'étude la plus approfondie ; cette étude nous apprend que l'apocalyptique utilise deux moyens étroitement entremêlés d'exprimer la révélation et la gloire à venir, du moins autant que cela est possible ici-bas, dans le siècle présent.

1) Toute l'attente eschatologique est fondée sur le Christ historique ; elle est déterminée par les évènements de sa vie et de son ministère. L'apocalyptique est donc la projection de la vie historique, de la mort et de la résurrection du Christ, dans la perspective des siècles.

2) Mais au point précis où notre langage humain fait défaut, où nous devons élever nos cœurs et nos esprits vers le Christ glorifié, plus loin et plus haut que ce monde-ci, l'eschatologie se sert du langage de la liturgie. Dans ce contexte cependant, la liturgie n'est plus un cérémonial terrestre : elle nous ouvre la porte même des cieux.

1) L'apocalypse est avant tout le dévoilement de la gloire du Christ ressuscité et glorifié aux pèlerins de la terre, de manière qu'ils puissent tomber sur leurs visages et adorer l'Agneau. C'est ainsi que

s'ouvre la Révélation de Saint Jean le Théologien. Le premier chapitre décrit la gloire indescriptible du Seigneur ressuscité. La floire du Fils de Dieu était voilée en Jésus de Nazareth, et Jésus le Rabbi était voilé derrière le Crucifié. Mais, par sa mort et sa résurrection, sa gloire éternelle s'est révélée, après l'anticipation que fut sa transfiguration sur la montagne. L'histoire évangélique est donc celle du voilement et du dévoilement du Fils de Dieu. Mais le voilement a été un élément nécessaire du dévoilement et le dévoilement (apo-calypsis) s'est effectué à travers la crucifixion, quand le voile de la chair fut déchiré, et que les hommes purent voir et confesser que "vraiment cet homme était le Fils de Dieu".

Mais dans l'Eglise telle qu'elle est sur la terre, l'Eglise d'Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée, églises enracinées et impliquées dans l'histoire d'un monde pécheur, le Christ ressuscité est également présent, bien que sa personne glorieuse soit voilée sous les expressions temporelles et pécheresses de l'Eglise historique. A partir du Calvaire et de la Pentecôte, l'Eglise, en tant que Corps de Christ, fait son entrée dans l'histoire comme la servante du Seigneur, c'est-à-dire l'Eglise dans la condition d'humiliation, l'Eglise sous la Croix. Mais au cœur de cette Eglise souffrante règne le Seigneur de gloire, ressuscité, glorifié et couronné, qui marche au milieu des sept chandeliers d'or. L'histoire de l'Eglise est celle d'un voilement de l'Agneau divin sous l'Eglise historique, s'orientant vers le dévoilement de cet Agneau au terme de l'histoire d'un monde pécheur. Aussi devons-nous penser à l'Eglise de l'histoire dans les termes de l'histoire évangélique de Jésus, de Bethléem au Calvaire et à Pâques, particulièrement depuis le baptême de Jésus au Jourdain jusqu'à l'évènement de Pâques. De même l'Eglise baptisée à Pentecôte entre dans l'histoire par son ministère de rédemption : elle proclame la Parole de paix, elle souffre pour ce témoignage. Mais ce ministère exerce une pression sur le monde et l'accule à une décision jusqu'au jour final du règlement de comptes, où l'Eglise elle-même souffrira à cause de la croix qu'elle proclame. Mais c'est au sein même de cette crucifixion de l'Eglise de l'histoire que la gloire de l'Eglise se révèle comme la gloire de l'Agneau divin qui réside au milieu d'elle.

C'est pourquoi, de ce point de vue, l'Apocalypse considère la vie et la mission de l'Eglise dans l'histoire comme la vie et la mission du Corps de Christ, parallèles à la vie et au ministère de Jésus incarné sur la terre, et culminant dans la résurrection finale et le dévoilement final. L'eschatologie y est interprétée exclusivement en termes de voilement et de dévoilement de l'Agneau de Dieu, comme une sorte de christologie projetée dans l'histoire. Celui qui croit en Jésus-Christ, qui a eu par la foi la vision de sa gloire transcendante voilée sous la chair de Jésus "né sous la Loi", aura des yeux pour percer le voile des sens et du temps dans notre monde pécheur, et pour percevoir le dévoilement de l'Agneau de Dieu au travers de l'histoire de l'Eglise. "*En Esprit, le jour*

du Seigneur", telle est la perspective dans laquelle il faut interpréter l'histoire, c'est-à-dire à partir de la résurrection.

Mais ici l'apocalypse chrétienne tient compte d'un fait d'une extrême importance : l'Eglise, sur terre, est déjà incorporée au Christ comme son Corps, elle participe déjà de sa vie nouvelle dans le Royaume de Dieu. Bien que l'Eglise, selon toutes apparences, soit l'Eglise pécheresse errant sur la terre, elle est aussi l'Eglise rénovée et rendue conforme au Seigneur ressuscité. Cela signifie que l'Eglise est le lieu, sur terre et dans l'histoire, où la tension entre le nouveau et l'ancien est la plus aiguë. L'Eglise fait partie du monde ; elle a des formes de ce monde et une organisation de ce monde, elle porte la marque de ce monde qui passe. Mais l'Eglise porte aussi la marque nouvelle du Royaume, la forme du corps ressuscité du Christ. Sa nouvelle condition entre en conflit avec l'ancienne, le vin nouveau rompt les vieilles outres. L'apocalypse est l'interprétation de ce conflit et de cette tension dans l'histoire, au sein de laquelle le nouvel "éon" et l'ancien se chevauchent et entrent en contradiction l'un avec l'autre.

L'apocalypse n'est pas, de ce fait, une fuite loin de l'histoire, une sorte de manière de s'échapper dans la sphère du rêve, loin des persécutions cruelles et des troubles de ce monde ; elle est au contraire la pénétration du Royaume nouveau de Dieu dans l'histoire ; elle exprime le conflit que comporte cette pénétration entre la forme essentielle du Royaume de Dieu en Christ ressuscité et les cadres cosmiques de l' "éon" présent, les puissances de ce monde. De même que chez Jésus, "né sous la Loi", la vie éternelle et divine entra en conflit avec la vie pécheresse de ce monde, dont il s'était chargé pour notre salut, provoquant ainsi une terrible tension (et combien il fut dans l'angoisse jusqu'à ce que ce conflit fût résolu), de même dans l'Eglise la Royauté du Christ entre en conflit avec les puissances de ce monde. Les formes et les cadres du Royaume s'engagent dans un saint combat contre les formes et cadres de ce monde, — c'est là la profonde signification du grand conflit qui s'élève tout au long des pages de l'Apocalypse. "Détruisez ce Temple et en trois jours je le relèverai", voilà le thème, non seulement de l'histoire de Jésus dans l'Evangile, mais de l'histoire de l'Eglise son Corps, tout au long de l'histoire,

Mais voici le fait significatif : la présence véritable de Dieu en Christ provoqua, de la part des Juifs, la réaction la plus véhémente, culminant dans la Croix. Ainsi la présence du Seigneur ressuscité dans l'Eglise chrétienne provoque dans le monde des réactions contre elles. C'est pourquoi l'Apocalypse parle de grands monstres qui s'élèvent de la mer des nations, et dont le but, d'abord voilé, puis manifesté ouvertement, est de faire la guerre à l'Eglise de Jésus-Christ. Mais de même que Jésus a rempli sa mission et triomphé des puissances du mal par la puissance de sa résurrection, ainsi l'Eglise chrétienne triomphera à travers la souffrance. En souffrant pour rendre témoignage à l'Agneau de Dieu, elle vaincra "par le sang de l'Agneau et par la Parole de son

témoignage". Alors elle ressuscitera dans la gloire et deviendra la nouvelle Jérusalem.

Nous n'avons pas ici le temps de montrer en détails comment l'Apocalypse prend la vie historique de Jésus depuis sa naissance virginale jusqu'au "tout est accompli" de la Croix, et en fait ressortir le contre-point dans les étapes successives de l'histoire de l'Eglise. Notons cependant ceci : tout au long de la présentation que l'Evangile nous fait du Christ, la gloire transcendante transparaît constamment sous la forme du serviteur. Ainsi, loin d'être uniquement la victime du mal, lui, le puissant Fils de Dieu, prit de propos délibéré cette forme de serviteur afin de donner sa vie et, par son sacrifice, de triompher du mal. De même, dans l'histoire de l'Eglise, malgré toutes les apparences extérieures, bien que dans l'image caléïdoscopique de l'Apocalypse le mal occupe toute la scène de l'histoire, en fait, si nous regardons derrière le voile de la colère, nous voyons que c'est la Parole de Dieu et les prières des saints qui détiennent réellement l'initiative. Tout le reste est une réaction provoquée par l'Evangile éternel, mais Dieu triomphe de tout cela dans l'Eglise, si bien que, derrière les sombres nuages de l'histoire, la foi peut discerner un revers lumineux, exprimé en langage apocalyptique par le "millénium". Alors, quand l'Apocalypse marche vers sa conclusion, le voile extérieur et terrible du panorama de l'histoire du monde est levé quelque peu et nous en voyons l'autre côté, le côté de Dieu. Nous découvrons que Dieu a toujours été à l'œuvre pour faire "concourir toutes choses au bien", tournant même "la colère de l'homme à sa louange". Ce tableau ouvre alors la voie à la dernière révélation des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, dans lesquels le dessein éternel de Dieu est parfaitement accompli.

2) C'est parce que l'histoire de l'Eglise, qui est une histoire de "colère", a ce revers lumineux, parce que tout au long de son pèlerinage terrestre l'Eglise vit déjà sous la puissance de la résurrection, qu'il faut user d'un autre langage, langage de transfiguration, qui dévoile, dans l'attente du jour final et éternel, l'irruption de Sa gloire *hic et nunc*. C'est pourquoi l'Apocalypse a recours au langage liturgique, tiré principalement de l'Ancien Testament, mais transfiguré par l'Esprit, au Jour du Seigneur, pour devenir le langage de la Résurrection, de l'Ascension et de la Parousie. De là viennent les images employées dans la vision apocalyptique, quand elle pénètre au travers des sombres nuages qui dominent si fatalement le cours de l'histoire, pour s'élever jusqu'à l'Agneau de Dieu glorifié et couronné.

"Dans l'Esprit, le Jour du Seigneur" nous fournit une fois de plus la perspective nécessaire à notre compréhension. Nous sommes ainsi mis tout de suite au courant de la signification eschatologique du "Jour du Seigneur". Sous cette notion il y a l'enseignement de l'Ancien Testament sur le Jour du Seigneur. C'est le jour du jugement, mais le jour qui inaugurera l'âge Messianique, les nouveaux cieux et la nouvelle terre. Mais dans le Nouveau Testament, le "Jour du Seigneur", c'est le jour où Jésus-Christ est ressuscité des morts, "prémices de la nouvelle

création". Le changement du Sabbat en Dimanche marque l'insistance extrême du Nouveau Testament sur le fait que le nouvel "éon" a déjà commencé, et que le culte chrétien est essentiellement le culte tout plein de joie de ceux qui ont pénétré dans ce nouvel "éon" par la puissance de la résurrection. Toute la notion du culte héritée du judaïsme est impitoyablement et totalement transformée, non seulement par la communion avec le Christ durant son ministère terrestre, mais par l'évènement de la "résurrection" qui a réduit en poussière le cadre de toute la liturgie antérieure. A l'heure de la mort de Jésus sur la croix, le voile du Temple s'est déchiré en deux et, comme le dit l'Epître aux Hébreux, "un chemin nouveau et vivant" nous a été ouvert à tous jusque dans le Lieu Très-Saint, par le sang du Christ. La résurrection signifie que notre monde sombre et fermé a été brusquement ouvert tout grand, si bien que maintenant la gloire du Seigneur ressuscité y pénètre à flots. Le culte chrétien, par conséquent repose sur le double fait de la crucifixion et de la résurrection. C'est un culte célébré contre les forces de la nature telles que nous les connaissons dans le monde déchu, contre l'entraînement fatal à la désagrégation, la décomposition et la mort, contre les puissances des ténèbres retranchées dans notre chair. C'est le culte qui déchire le voile de notre chair, afin que le Seigneur ressuscité fasse son entrée et devienne le centre de l'adoration. Bien qu'il doive encore se révéler dans une future épiphanie de gloire, le Seigneur ressuscité, *hic et nunc*, frappe à la porte de l'Eglise qui l'attend afin "de souper avec elle, et elle avec lui", exactement de la même manière qu'il avait fait irruption au milieu de ses disciples lors de la première Pâque, dans la chambre haute. Ceci nous révèle l'essence véritable de la liturgie eucharistique de l'Eglise apostolique. Elle est l'évènement miraculeux, eschatologique, le moment où le Seigneur de gloire surgit au milieu de nous, et fait place nette au milieu de nous pour y accomplir son œuvre de salut. L'essence de la liturgie chrétienne est par conséquent la célébration de la Résurrection. C'est une action liturgique telle qu'elle prépare la place à l'Avènement du Christ glorifié. Ce trait caractéristique distingue toute liturgie chrétienne authentique d'un culte païen, quelle que soit la beauté de ses formes.

Telle est la notion de la liturgie qui est sous-jacente à l'Apocalypse et qui est enrobée dans toutes ses visions. Nous pouvons très bien nous imaginer Jean, exilé dans son île, pensant le dimanche matin au culte dominical et à la liturgie de l'Eglise de chez lui, peut-être à Ephèse, car des lambeaux de cette liturgie apparaissent constamment dans ses descriptions. Mais Jean élève son cœur au-dessus et au-delà de la liturgie terrestre ; l'Esprit lui permet de voir comme par une porte ouverte le ciel où se déroule la liturgie céleste autour de "l'Agneau qui est au milieu du trône". C'est la liturgie cosmique complète dans laquelle le ciel et la terre se rejoignent, les êtres visibles et les invisibles chantant la gloire de l'Agneau. Ainsi, au milieu de ses visions apocalyptiques, Jean pénètre dans la liturgie céleste dont les conséquences pour la vie du monde tiennent au cœur même du drame apocalyptique.

On ne saurait trop souligner le fait que, dans l'Apocalypse nous avons le livre qui est à l'origine et à la source de la liturgie chrétienne ; mais c'est une liturgie inextricablement mélangée d'apocalyptique. Si nous séparons l'apocalypse de sa forme liturgique interne, nous n'arrivons pas à la comprendre ; mais si, comme nous venons de le voir, l'apocalypse est entièrement une liturgie eschatologisée, alors, en examinant l'Apocalypse de cette manière, nous pouvons mieux comprendre la liturgie chrétienne dans sa nature essentielle et sa source même. Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons que faire un examen très bref de la question, mais il suffit peut-être d'indiquer le travail qui doit être fait :

a) mettre en évidence la signification des formes liturgiques de l'Ancien Testament qui sont la substructure de l'Apocalypse.

b) indiquer comment cette substructure est transformée et transfigurée, au travers de la Crucifixion et de la Résurrection du Christ, en un schéma nouveau, apparenté à l'ancien, mais qui le transcende.

c) examiner le rapport entre la liturgie terrestre et la liturgie céleste, car c'est là que la théologie de la liturgie chrétienne apparaît clairement.

a) Comme le prophète Ezéchiel, saint Jean le Théologien était tout pénétré des rites liturgiques du Tabernacle de l'Ancien Testament et du Temple, si bien que son ouvrage, le Livre de la Révélation, est imprégné d'une interprétation intégrale de l'ancien culte. Derrière tout ce qu'il écrit sont présents les évènements accomplis une fois pour toutes de la libération d'Israël hors d'Egypte, du baptême dans la Mer rouge, de la nourriture et de l'eau sacramentelles dans le désert, et de l'établissement de l'Alliance par l'effusion du sang au Mont Sinaï, quand Moïse monta dans les épaisses ténèbres de la montagne pour communier avec Dieu, rapporter la Loi et opérer la réconciliation d'Israël par sa médiation. Tous ces évènements reçurent une expression liturgique au cours de l'histoire d'Israël, sous la forme d'un témoignage liturgique répété de ce que Dieu lui-même avait accompli, et de ce que Dieu avait promis de faire par la puissance de sa Parole. Ils étaient particulièrement mis en lumière dans le Tabernacle qu'on pouvait transporter, lieu de réunion et de témoignage au milieu d'Israël durant son pèlerinage historique. Les évènements du Sinaï, comme le dit le Psaume 68, étaient rendus présents dans le Tabernacle, le lieu très-saint étant la contre-partie cultuelle du Mont Sinaï, et l'entrée du grand-prêtre dans l'obscurité profonde de ce lieu devenant l'expression liturgique, année après année, au jour des Expiations, de l'ascension de Moïse sur la montagne de Dieu couverte de la nuée. La Mer rouge trouva sa réplique cultuelle dans la Cuve, ou grande Mer d'airain ainsi qu'on en vint à l'appeler dans le Temple, tandis que les tables du Décalogue et des parts de manne étaient déposées dans l'Arche. Ajouté à cela, le chant de Moïse au passage de la mer Rouge, mêlé à son grand hymne eschatologique au moment de sa montée sur le Mont

Nébo, est reconnaissable sous ce que l'Apocalypse appelle le cantique de Moïse et de l'Agneau. L'inter-relation entre les évènements sauveurs de l'histoire d'Israël et le culte entraînait avec elle l'idée qu'il fallait interpréter le salut en terme de répétition cultuelle des évènements historiques de l'Exode. Mais le culte en vint à être également la façon dont il fallait interpréter les évènements derniers, le salut eschatologique. Il devait être un nouvel Exode, sous la conduite d'un nouveau Rédempteur, entraînant avec Lui une nouvelle Alliance et un culte nouveau. Déjà dans le Second Esaïe et dans Ezéchiel les schémas liturgiques deviennent les formes dans lesquelles on interprète l'ère messianique future. D'autre part cette inter-relation d'évènements salutaires historiques et de répétition cultuelle entraînait avec elle une compréhension dynamique de la liturgie, si bien que, par référence au Tabernacle, la liturgie se trouve décrite comme "le combat des prêtres". En d'autres termes, dans l'action liturgique nous sommes engagés dans la grande bataille du salut, en ce sens qu'elle atteint les grands évènements eschatologiques du Royaume de Dieu. La liturgie devient apocalyptique, aussi bien dans Ezéchiel que dans l'Apocalypse. Elle est le culte et l'action de l'Eglise militante.

b) Dans le Nouveau Testament, tout cela devient une reconstruction créatrice et une réinterprétation dans les termes des évènements salutaires acomplis une fois pour toutes en Jésus-Christ. C'est ce qui apparaît avec tant d'évidence dans l'Epître aux Hébreux avec laquelle l'Apocalypse a une si grande affinité. Mais, tandis que dans les Hébreux les vieux schémas liturgiques de l'Ancien Testament sont tous réinterprétés en fonction de leur grand Antitype, en fonction du Christ en qui ils sont accomplis et abrogés, dans l'Apocalypse les schémas liturgiques du culte ancien sont transfigurés christologiquement pour devenir le langage de la liturgie apocalyptique. L'Apocalypse ne vise pas à décrire la liturgie terrestre de l'Eglise en tant que telle, mais elle s'en sert comme schémas nécessaires à l'interprétation des choses dernières. Lorsque nous examinons l'usage qu'elle en fait, nous apprenons beaucoup de choses concernant le culte chrétien primitif, en particulier dans les cinq premiers et les trois derniers chapitres du livre, dans leur description de la liturgie céleste. Au centre, bien haut, est le Trône de Dieu surmonté de l'Arc-en-Ciel, signe de l'Alliance de grâce, et autour du Trône, en demi-cercle, sont les vingt-quatre vieillards. Devant le Trône se trouve la "Cuve" ou Mer de verre, le candélabre à 7 branches ainsi que les quatre "diacres" en qui le ciel et la terre sont réunis et dont la tâche est d'appeler toute la création à louer et à glorifier l'Agneau sur son Trône. Toute l'armée des rachetés, avec les chœurs des anges fait entendre la musique eschatologique de la rédemption. Tantôt sur le Trône, tantôt au milieu des sept chandeliers d'or, se tient le Seigneur ressuscité et glorifié vêtu comme un Grand-Prêtre et faisant fonction de prêtre royal. L'armée des élus est également vêtue de robes blanches sacerdotales qui ont été lavées dans le sang de l'Agneau. Ils

se joignent à la liturgie céleste comme un "Royaume de prêtres pour Dieu".

Conformément au style des écrits apocalyptiques, il n'y a pas ici d'images fixes. Elles changent et se transforment à la manière d'un kaléidoscope ; mais on peut néanmoins entrevoir, dans cette description de la liturgie céleste, quelque chose de la liturgie terrestre de l'Eglise chrétienne, car c'est inévitablement dans les termes de cette dernière que saint Jean parlait du culte céleste.

c) Ce qui intéresse le plus le théologien est cependant la relation envisagée dans l'Apocalypse entre la liturgie céleste et la liturgie terrestre. C'est cette relation qui nous fera le mieux comprendre l'essence de la liturgie chrétienne sur la terre. La liturgie céleste est décrite, nous l'avons déjà remarqué, dans les termes du Cantique de Moïse et de l'Agneau, du Cantique d'Israël après la première Pâque et le Passage triomphal de la Mer rouge, quand les armées de l'oppression et des ténèbres furent englouties dans les eaux du Baptême. C'est le péan de victoire et de rédemption, le chant d'action de grâces, qui suit l'effusion du sang de l'alliance et l'instauration d'Israël comme peuple saint par la main puissante de Dieu. Mais on pense aussi au chant final de Moïse, montant sur le Mont Nébo pour voir la terre promise et mourir. C'est alors le chant eschatologique qui regarde à la fois en arrière, vers Pâques, — la rédemption hors du pays d'Egypte — et en avant — à travers le jugement et la rédemption —, vers la terre promise. Le Cantique de Moïse était chanté par les Juifs lorsqu'on apportait l'Agneau de la Pâque; il était chanté aussi dans l'Eglise ancienne comme chant d'action de grâces pour la rédemption et le triomphe sur les puissances ténébreuses du Mal, lors de la Pâque chrétienne et sous une forme chrétienne.

Dans le langage apocalyptique, le chant du culte ancien doit donner une idée du chant du ciel; et la liturgie de l'Eglise terrestre est un écho de cette musique eschatologique de la liturgie céleste. Comme dans l'Epître aux Hébreux il y a dans l'Apocalypse une relation étroite entre le culte eucharistique de l'Eglise célébré sur la terre et l'intercession éternelle du Christ à la droite de Dieu où tous les anges, esprits "liturgiques", se joignent à la louange et à l'action de grâce. Mais la liturgie de l'Eglise sur la terre *n'est qu'un écho* de cette musique céleste. Sa participation à la liturgie du ciel a lieu dans l'Esprit, et c'est dans l'Esprit que les louanges de l'Eglise ont mission de faire écho aux louanges parfaites des cieux. Ce fait est particulièrement évident, par exemple, en ce qui concerne le sacrifice du Christ. La liturgie du ciel est centrée sur la présentation que l'Agneau de Dieu fait de lui-même devant le Père. Il est notre avocat et notre intercesseur en raison de son sacrifice unique, accompli une fois pour toutes pour les péchés du monde. L'Eglise, dans sa liturgie eucharistique, ne participe à ce sacrifice qu'en s'en faisant l'écho dans un contre-sacrifice [1]) de louanges et d'action de grâces. Lui,

1) Ce terme de contre-sacrifice est construit selon l'analogie musicale du contre-point par rapport à un *cantus firmus*.

l'Agneau, est *sur* le Trône-Autel ; lui seul peut rompre les sceaux du Livre des destinées et effacer les fautes et le péché, mais il appartient aux saints de prier *sous* l'autel. En d'autres termes, le sacrifice eucharistique de la liturgie de l'Eglise sur la terre appartient à une autre dimension ; c'est l'écho du sacrifice du Fils accompli en notre faveur, mais ce n'est rien de plus qu'un écho. C'est le contre-sacrifice et non la participation à l'acte du sacrifice ; c'est le contre-point, non le *cantus firmus*. C'est la communion joyeuse de ceux qui rendent grâces pour un sacrifice accompli en leur faveur et qui sont appelés, par la musique des anges, à une oblation anti-phonique de louanges et d'action de grâces.

L'Apocalypse nous apprend aussi que la liturgie de l'Eglise sur la terre, même en tant qu'écho de la liturgie céleste, est essentiellement imparfaite et fragmentaire. Tout ce que nous y trouvons, ce sont des fragments incomplets de la liturgie terrestre faisant écho à la liturgie céleste. La liturgie céleste est décrite comme le "Chant Nouveau", que nul ne connaît, sinon les rachetés qui sont passés de l'autre côté. De ce côté-ci, dans notre monde déchu, dans l'Eglise Militante engagée dans l'histoire, il est impossible de connaître ce chant parfait. Ainsi, pour parler comme saint Paul, "nous ne savons pas demander pour prier comme il faut, mais l'Esprit vient en aide à notre faiblesse ; il intercède pour nous par des soupirs inexprimables", il fait résonner en nous l'écho des souffrances indicibles du Christ qui priait non seulement en Gethsémané, "avec de grands cris et avec larmes", mais qui "est vivant à jamais pour intercéder en notre faveur". Il n'y a donc pas de relation directe entre la liturgie de l'Eglise sur la terre et la liturgie céleste. La liturgie terrestre n'est d'aucune manière la transcription, sous des formes terrestres, des formes liturgiques parfaites du ciel. La relation entre les deux n'est pas directe, mais indirecte, non point immédiate mais eschatologique, non pas une douce harmonie mais une apocalyptique *agonie*.

Rappelons ici que le terme "apocalyptique" met en lumière le conflit entre la forme et la délinéation parfaites du Royaume de Dieu et celles de ce monde. Ceci est d'ailleurs applicable à toute la vie chrétienne. Saint Paul ne dit-il pas que toute notre vie chrétienne (il emploie ici le langage liturgique) est notre "culte rationnel", dans lequel nous offrons nos corps à Dieu "en sacrifice vivant", refusant d'être "rendus conformes à ce monde, mais étant transformés par le renouvellement de nos esprits" ? Ainsi, dans une obéissance toujours renouvelée au Christ, l'Eglise est crucifiée pour ce monde, afin que, transformée, elle puisse être conforme à son Seigneur. Cette conformité au Christ n'est possible qu'à travers la Croix et, en fait, ce n'est que par la communion aux souffrances du Christ que nous sommes rendus conformes à Lui et le connaissons dans la puissance de sa Résurrection.

C'est ce qui se passe dans la liturgie chrétienne. C'est une liturgie dans laquelle nous avons affaire au jugement de ce monde par la Croix,

une liturgie interprétée comme un engagement dans la bataille spirituelle entre l' "éon" nouveau et l' "éon" présent qui passe. La liturgie contient le vin nouveau dans de vieilles outres, et par conséquent, dans toute liturgie chrétienne, les vieilles outres se rompent, ce qui est un jugement envers les formes liturgiques dont nous usons pour contenir le vin nouveau du Royaume. Dans toute vraie liturgie, l'ineffable Chant Nouveau du Ciel fait irruption sur nous et bouleverse les formes ordonnées de notre liturgie terrestre. Il est dans la nature de la *glossolalie*, qui est essentiellement charismatique, de faire place, au milieu des formes cosmiques de l' "éon" ancien, à la Résurrection du Christ.

C'est au cœur même de la liturgie chrétienne que réside ce conflit entre la forme liturgique parfaite du ciel et les formes liturgiques de la terre. Ces dernières, aussi parfaites, belles et adéquates que nous les rendions, sont toujours jugées comme éléments terrestres par le Chant Nouveau du ciel, toujours rendues fragmentaires et révélées essentiellement imparfaites par lui. C'est pourquoi, au cœur de toute liturgie vraiment chrétienne se trouve le *Sursum corda*. Comme saint Jean le fit "en esprit le jour du Seigneur", nous élevons nos cœurs au-dessus et au-delà de la liturgie terrestre et, dans un émerveillement qui nous coupe le souffle, dans une joie indicible, nous faisons écho au Cantique éternel de l'Agneau.

En tant qu'écho fragmentaire et incomplet de la liturgie et de la musique parfaites des cieux, la liturgie sacramentelle est à la fois une anticipation de l'avenir et pourtant une mesure transitoire qui passera. Elle est valable *hic et nunc* en tant qu'écho et anticipation, mais elle disparaîtra quand sera révélée toute la gloire du culte céleste. Voyez le repas et le service eucharistiques de l'Eglise : le miracle, c'est que l'Eglise y reçoit la présence réelle de l'Agneau de Dieu ; et dans sa célébration constante nous recevons une participation continuelle au Christ crucifié et ressuscité. C'est le pont qui relie l'Eglise d'ici-bas et dans l'histoire au futur. "Repas des Noces de l'Agneau", comme l'appelle l'Apocalypse. Mais quand ce grand festin aura finalement eu lieu et que l'Eglise sera rendue parfaitement une avec son Seigneur, l'Eucharistie prendra fin et avec elle la liturgie eucharistique sur la terre. Ainsi, comme le dit saint Jean à la fin de l'Apocalypse, dans le culte de la nouvelle Jérusalem il n'y a pas de Temple, car "le Seigneur Dieu tout-puissant et l'Agneau en sont le Temple". Cette cité n'a pas besoin de la clarté du soleil ni de la lune, car il n'y aura plus de nuit, donc plus besoin de luminaires ; car la "gloire de Dieu l'éclairera et l'Agneau sera sa lumière". Alors les serviteurs de Dieu verront sa face et ils l'adoreront, lui et l'Agneau, aux siècles des siècles. La culte de l'Eglise sur la terre a besoin de lumière *créée*, de la lumière des chandeliers ; il a besoin d'un temple fait de main d'hommes, d'une liturgie fabriquée. Mais tous ces éléments tomberont devant la gloire immédiate de Dieu, dans l'adoration parfaite des cieux. Ces auxiliaires — luminaires et liturgie — peuvent être utilisés sur la terre, pour autant qu'ils sont situés et utilisés dans le contexte eschatologique, pour autant que nous

les voyons à la lumière du glorieux jugement dernier, comme tributaires des imperfections de ce "cosmos". Toutes les formes et tous les usages de ce monde, y compris ceux de la liturgie, passeront, afin que la perfection puisse prendre leur place.

En fin de compte, les formes liturgiques doivent être comprises comme des images apocalyptiques passagères. Liturgie et apocalyptique ne font qu'un ; elles ont la même qualité dramatique, le même dessein d'exprimer l'ineffable dans les formes et le langage de ce monde éphémère. Leur secret est de montrer derrière elle le Nouveau Chant et la liturgie céleste de l'éternité.

Il est un autre aspect de la liturgie de l'Apocalypse que nous devons souligner ; c'est la liturgie de la création tout entière, du nouveau ciel et de la nouvelle terre. En d'autres termes, elle possède un caractère universel ; par conséquent, son écho dans l'Eglise de la terre doit forcément s'étendre, au-delà des frontières de l'Eglise rachetée, à toute la création. Citons de nouveau saint Paul : "Toute la création soupire, elle est comme en travail, attendant le jour de la manifestation des enfants de Dieu". Ce caractère universel de la liturgie est très puissamment exprimé dans l'Apocalypse, mais il est lié, comme les autres notions de ce livre, à la mission de l'Agneau dans le monde, par conséquent à la mission de l'Eglise Corps de Christ. Autrement dit, la vraie liturgie chrétienne est non seulement ouverte vers le ciel, pour faire place au Seigneur ressuscité qui vient, mais ouverte à tout le monde des hommes qui prient pour leur salut, ouverte à toute la création qui prie pour son renouvellement.

Pour comprendre une conséquence de ce qui précède, celle qui nous concerne particulièrement ici, retournons-nous vers les Evangiles Synoptiques, et notons la façon dont Jésus réagit contre la notion d'une liturgie fermée. Je fais allusion à la pratique juive d'exclure de la participation à la liturgie du Temple tous ceux qui, d'après les règles fixées, étaient cérémoniellement impurs ou exclus de la liturgie. De ce nombre étaient les publicains et pécheurs — comme on les appelait —, des hommes tels que Matthieu et Zachée. La liturgie fermée des Juifs entraînait leur excommunication. Jésus les appelait les "brebis perdues de la maison d'Israël". Ce que notre Seigneur fit était apparemment délibéré : à de multiples reprises il mangea et but avec les publicains et les pécheurs excommuniés, prenant par avance avec eux un Repas Messianique qui annonçait clairement le jour où "ils viendraient de l'Orient et de l'Occident s'asseoir avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume de Dieu". Les autorités juives s'en irritèrent et lui lancèrent un défit. Il leur dit plusieurs paraboles sur le Repas des Noces qui ont clairement une portée eucharistique. Le Fils de l'homme n'est pas seulement le Seigneur du Sabbat, mais aussi le Seigneur des Pains de proposition et du Repas messianique. Celui-ci est le Repas *du Seigneur* et non pas un repas privé. Le Seigneur y invite qui il lui plaît.

Cet aspect universel et œcuménique de la liturgie eucharistique en est un élément essentiel. Comme l'Apocalypse le montre clairement, la liturgie eucharistique de l'Eglise désigne, au-delà d'elle-même, la mission de l'Eglise dans le monde. Au dernier jour, lors du Grand Festin des Noces de l'Agneau, "l'Esprit et l'Epouse disent : Viens !... Que celui qui l'entend dise aussi : Viens ! Que celui qui a soif vienne ! Que celui qui veut de l'eau vive la reçoive gratuitement". Si l'eucharistie terrestre anticipe le Repas messianique final et en est un écho, si, dans l'eucharistie sur la terre, nous avons *hic et nunc* la présence réelle de l'*eschatos*, de l'*Achèvement*, alors, *hic et nunc* toute barrière liturgique sera brisée et tombera, et l'Eglise, dans sa liturgie terrestre, se joindra à l'Esprit, dans la liturgie céleste, et dira : "Que celui qui veut de l'eau vive vienne et la reçoive gratuitement". La compréhension eschatologique de la liturgie de l'Eglise, telle qu'elle est donnée dans l'Apocalypse, ne laisse aucune place pour un *problème* d'intercommunion. Ce n'est que lorsque liturgie et eschatologie sont séparées que l'eucharistie devient un rite privé, sous le contrôle des hommes. Elle n'est plus alors le Repas *du Seigneur*, sous le contrôle du Fils de l'homme. La liturgie eucharistique qui ne comporte pas cet élément eschatologique et ne reflète pas le caractère essentiellement œcuménique de la mission universelle de l'Agneau de Dieu, cesse par là d'être une liturgie eucharistique valable. C'est certainement sur ce point précis que la liturgie doit s'engager dans le grand combat apocalyptique. C'est sur ce point qu'elle doit laisser la forme parfaite du Royaume de Dieu livrer bataille aux formes composées de notre culte, afin que, crucifiées avec Christ, elles puissent être ouvertes toutes grandes à l'Avènement du Seigneur Ressuscité et Glorifié. *Maran atha.*

THOMAS FORSYTH TORRANCE

(Traduction de A. Bardet et R. Paquier.)

La Réconciliation de Jacob et d'Esaü[1]

(*Genèse* 32 *et* 33.)

"*Il est notre paix*". Nous savons tous immédiatement qu'il s'agit de notre Seigneur Jésus-Christ. Il ne s'agit donc ni d'une idée, ni d'un principe, ni d'un vœu ou d'un but éloigné ; c'est lui-même, l'homme Jésus, qui est notre paix. "Car il est notre paix, lui qui des deux n'en a fait qu'un, et qui a renversé le mur de séparation, l'inimitié, ayant anéanti par sa chair la loi des ordonnances dans ses prescriptions, afin de créer en lui-même avec les deux un seul homme nouveau, en établissant la paix, et de les réconcilier l'un et l'autre en un seul corps, avec Dieu —, les a-t-il réconciliés les uns avec les autres. Tous les murs annoncer la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient près ; car par lui nous avons les uns et les autres accès auprès du Père, dans un même Esprit". (Eph. 2 : 14-18)

Aussi sûrement que Jésus a réconcilié les hommes avec Dieu, aussi sûrement — et même justement parce qu'il les a réconciliés avec Dieu —, les a-t-il réconciliés les uns avec les autres. Tous les murs de séparation, toutes les différences qui font des hommes des ennemis, sont une fois pour toutes supprimés par Jésus : l'hostilité entre les différentes races, tout comme la lutte des classes ou les oppositions d'éducation et de convictions, les sphères d'intérêt suscitées par l'histoire, le "rideau de fer" ou l'effrayant mur de l'Islam, ainsi que tout ce qui peut encore être cause d'inimitié entre les hommes.

Si nous voulons être assurés de cela, afin que chaque fois que nous nous trouvons devant un mur de séparation, nous puissions faire l'expérience, avec les hommes qui se trouvent de l'autre côté, de la réalité de ce seul homme nouveau, il faut que nous comprenions clairement comment il se fait que c'est justement Jésus qui est notre paix, et de quelle manière il a aboli le mur de séparation et l'inimitié. Nous sommes enclins à laisser entendre que Jésus était un surhomme, qui n'était pas touché par les oppositions divisant les hommes ordinaires. Mais cela n'est pas exact. L'étoile de Noël désignait du ciel une étable, et dans cette étable un Juif était venu au monde. Celui qui naquit alors a renversé par sa vie et par sa mort un certain mur de séparation, celui qui séparait les Juifs des autres hommes.

Qu'y a-t-il donc de spécial dans le mur de séparation entre Juifs et non-Juifs qui fasse qu'avec lui, tous les autres murs de séparation qui existent entre les hommes sont tombés vraiment ? Le fait que, bien des siècles après la mort de Jésus, des non-Juifs sont saisis d'une haine totale vis-à-vis des Juifs et qu'ils utilisent les moyens les plus épouvantables pour les anéantir montre bien que la différence entre Juifs et non-Juifs est plus profonde que n'importe quelle autre différence.

1) Nous publions la première des deux études exégétiques présentées par le Professeur Wilhelm Vischer de Montpellier à l'Assemblée régionale européenne de l'Alliance réformée mondiale à Emden (16-21 août 1956), sous le titre général "Pour la réconciliation entre l'Est et l'Ouest". La seconde paraîtra dans le prochain numéro.

Tout ce qu'on peut essayer de dire pour définir plus clairement ce qui différencie les Juifs des autres hommes et éveille la haine s'avère insuffisant. Il en a été de même pour toutes les mesures employées au cours des siècles, mesures en rapport avec la philosophie ou la technique de l'époque, et qui ne sont pas parvenues à surmonter ce mur de séparation, ni cette inimitié.

Pourquoi tout cela ? Parce que ce mur de séparation a été élevé par Dieu. C'est ce qui le différencie des autres ; et c'est pour cela que tous les autres murs de séparation s'effondrent quand Dieu renverse celui-là. C'est une chose tellement inouïe que d'affirmer que Dieu a élevé un mur de séparation entre les hommes, que nous ne nous y risquerions pas, si Dieu lui-même ne l'avait pas dit dans l'Ecriture sainte. En effet, toute l'histoire du salut est conditionnée par le fait que Dieu a élu Israël et l'a mis à part. Et il a fait cela parce que les hommes ont détruit la confiance sur laquelle reposait leur communion avec Dieu, devenant ennemis les uns des autres, de frères qu'ils étaient auparavant.

Comme le montrent les récits bibliques, Dieu n'avait pas le moins du monde l'intention, en mettant à part Israël, d'accentuer des oppositions ou de les perpétuer. Son but était, au contraire, de réconcilier les hommes avec leur créateur, et de les réconcilier les uns avec les autres. Pour comprendre comment Dieu peut atteindre ce but en séparant un petit groupe de l'ensemble de l'humanité, il nous faut reconnaître que ceux qui appartiennent à ce petit groupe sont élus par la grâce.

La grâce est le libre don de Dieu. La grâce est accordée quand Dieu se penche vers sa créature pour la seule et unique raison et dans le seul but d'entrer en communion avec elle. Ce qui fait la particularité d'Israël, c'est que, du début à la fin, et dans chaque phase de son existence, il ne vit que par la grâce ; et cela non pas pour lui-même, mais pour que, en lui, cette vérité soit révélée à tous les autres hommes, qu'ils n'existent que par la grâce.

Il n'y aurait personne, il n'y aurait tout simplement rien, si Dieu ne se révélait pas lui-même à nous. Et tout ce qui existe ne peut exister que comme don. Dès le moment où l'homme doute de cela et veut concevoir sa vie autrement, il amène la perturbation. La paix est rompue et cède la place à l'orgueil et au doute, à l'égoïsme et à la jalousie, à l'angoisse et au déséquilibre. Cet état de choses est révélé par l'histoire du peuple élu et nous est présenté au début de la Bible par les récits de la chute, l'histoire de Caïn et d'Abel et celle de Babel et de la confusion des langues.

Par cet acte de Dieu, séparant par sa grâce un petit groupe de la masse égarée et le mettant à part, quelque chose de bien plus grand encore se produisit : Dieu usa de miséricorde dans une mesure plus grande encore : il pardonna la faute et répara par sa fidélité le dommage causé par la rupture de l'alliance. Israël est donc mis à part du

reste de l'humanité ; mais c'est justement par grâce qu'il est mis à part et qu'il devient ainsi le témoin et le gage que Dieu a la volonté et le pouvoir de réconcilier, par sa grâce, le monde avec lui-même et les hommes entre eux.

Mais tout cela ne serait pas vrai ; cette élection sacrée d'Israël serait, au contraire, de toutes les séparations la plus exclusive (par le fait même que Dieu l'a sanctionnée), si elle était conditionnée par une qualité particulière — par exemple des dispositions religieuses — des élus. Les récits bibliques ne manquent pas une occasion de souligner toujours à nouveau que le choix de Dieu n'est jamais conditionné, de quelque façon que ce soit, par une capacité particulière des élus, tout au plus par leur détresse. Déjà leur existence, leur venue au monde, ils les doivent à son intervention. Cela est frappant dans les nombreux cas où l'on nous parle de femmes stériles de nature qui deviennent mères d'une race nombreuse.

Très souvent, Dieu choisit entre deux frères, élisant l'un et rejetant l'autre : Caïn et Abel, Isaac et Ismaël. C'est dans le cas des jumeaux Jacob et Esaü qu'il est montré le plus clairement que ce choix n'est pas conditionné par les diverses qualités des deux frères, mais qu'il a pour origine uniquement la volonté de Dieu. Car, alors qu'ils n'étaient pas encore nés, et n'avaient donc rien pu faire ni de bien, ni de mal, un oracle de Dieu annonça à leur mère Rebecca, dans le corps de laquelle ils se heurtaient : "Deux nations sont dans ton ventre, et deux peuples se sépareront au sortir de tes entrailles ; l'un de ces peuples sera plus fort que l'autre, et le plus grand sera assujetti au plus petit".

Cette décision n'avait rien à voir avec les différents caractères des jumeaux ; et elle ne pouvait pas non plus être modifiée plus tard par leur conduite. Du premier au dernier souffle, par toutes les luttes de leur vie, ils ne peuvent que l'accomplir. Nous fausserions les récits en voulant laisser entendre que Jacob et Esaü ont montré par leur conduite dans la vie que chacun d'eux méritait bien le sort qui lui avait été attribué. C'est peut-être l'intention du récit qu'Esaü, avec ses manières un peu rudes, mais honnêtes, éveille davantage notre sympathie que Jacob, avec sa façon d'utiliser les situations pour arriver à ses fins, selon le principe que "la fin justifie les moyens". Néanmoins, Jacob n'est quand même pas représenté comme un vulgaire coquin. Aussi longtemps que ses ruses nous amusent, ou que nous nous fâchons de les voir — pensons-nous — louées par l'auteur du récit, quelque chose d'essentiel nous a échappé ; et cette chose essentielle, c'est que, dès l'instant où l'élu s'empare passionnément de la grâce qui lui a été accordée, il devient profondément coupable envers son frère. Il doit racheter cette faute. Tout comme il a trompé, on le trompe. Son cœur est torturé et purifié par une douleur perpétuelle.

Le récit de la réconciliation de Jacob avec Esaü, aux chapitres 32 et 33 de la Genèse, nous introduit au sein de cette situation. L'élu a dû quitter la tente paternelle et la terre promise pour fuir la vengeance

de son frère. Après vingt ans d'expériences amères et extraordinaires, il rentre à la maison. Son beau-père, qui s'était mis à sa poursuite, lui voulait du mal et l'aurait empêché de franchir la frontière, si, au cours de la nuit précédente, le Dieu d'Isaac ne l'avait mis en garde. Ainsi, les deux hommes purent amener leur lutte compétitive à se terminer en une entente qui rétablissait la paix tout en instaurant une séparation ; et ils élevèrent une pierre en monument pour servir de témoignage entre Aram et Israël (chapitre 31).

32 : 1-3

Après avoir pris congé de ses proches parents à l'orient, Jacob prend le chemin du retour, et il se heurte alors à une double armée d'anges. Jacob est, de tous les hommes de la Bible, celui auquel des anges de Dieu sont apparus le plus souvent. Au cours de la dernière nuit précédant sa fuite de la terre promise, il a vu en songe l'échelle par laquelle les messagers de Dieu descendaient du ciel sur la terre. Que signifie donc le double camp de Mahanaim ? Le texte ne l'explique pas. Le contexte et d'autres passages, comme par exemple l'annonce de la prise de Jéricho, faite à Josué par un des chefs de l'armée du Seigneur, permettraient de voir, dans le double camp près de Mahanaim, une surveillance divine à la frontière de la terre promise.

Dans tous les cas, la présence des anges ici et à Béthel, comme à Jéricho et à Dothan (II Rois 6), montre la Seigneurie spéciale sous laquelle Dieu avait placé cette partie de la terre. La mise à part d'un certain groupe de l'humanité implique la mise à part d'un certain pays. Dieu n'a pas pris ses élus avec lui au ciel ; il veut au contraire habiter sur la terre avec eux. Au milieu de l'histoire du monde, qui est une lutte des peuples pour la possession de la terre, Dieu montre, par l'existence d'Israël, que la terre lui appartient, à lui, le Créateur, et que des hommes peuvent y vivre d'une manière juste s'ils considèrent leur patrie comme un don qu'ils ont reçu de sa grâce. Autrement, il ne peut y avoir de paix. Dans la Bible, le rapport entre la mise à part du peuple et la mise à part du pays est rendu visible et actuel par le fait que c'est toujours un signe de grâce quand Israël peut vivre dans la terre promise, et un signe de jugement quand il est chassé à l'étranger.

32 : 4-9

C'est justement cela qui rend tellement décisif, dans la vie de Jacob, le moment où il regagne la terre promise. A-t-il le droit de rentrer ? Certes, la bénédiction lui a été accordée et repose sur sa tête. Mais, afin de s'assurer cette bénédiction, il a trompé son père aveugle et pris la place de son naïf de frère. C'est pourquoi il a maintenant tellement peur de rencontrer son frère. Tout ce qu'il fait est déterminé par cette peur. Il envoie des messagers à Esaü avec mission d'annoncer à son "seigneur" le retour de son "serviteur" et de requérir sa "grâce". Quand ils reviennent avec la nouvelle que son frère marche à sa rencontre avec quatre cents hommes, sa peur ne lui permet pas de voir là-dedans autre chose que l'intention d'Esaü d'exercer sa vengeance.

Afin de ne pas tout perdre au cours de la rencontre, il partage sa famille et ses troupeaux en deux camps. Ces deux camps et les messagers rappellent étrangement le double camp des envoyés de Dieu à Mahanaim. C'est comme le reflet, sur la terre, d'événements invisibles se déroulant au-dessus d'elle.

32 : 10-13

Que tout ce que Jacob peut faire pour trouver grâce aux yeux d'Esaü ne sert de rien si Dieu n'intervient pas d'en-haut, cela apparaît très clairement dans le fait que Jacob se met maintenant à prier. "Dieu de mon père Abraham, Dieu de mon père Isaac, Eternel qui m'a dit : Retourne dans ton pays et dans ton lieu de naissance et je te ferai du bien ! Je suis trop petit pour toutes les grâces et pour toute la fidélité dont tu as usé envers ton serviteur ; car j'ai passé ce Jourdain avec mon bâton, et maintenant je forme deux camps. Délivre-moi, je te prie, de la main de mon frère, de la main d'Esaü ! car je crains qu'il ne vienne, et qu'il ne me frappe, la mère avec les enfants. Et toi, tu as dit : Je te ferai du bien, et je rendrai ta postérité comme le sable de la mer, si abondant qu'on ne saurait le compter". Nous voyons qu'il n'en appelle pas à un droit, mais à la parole, par laquelle Dieu a reporté sur lui, d'une façon incompréhensible, la bénédiction d'Abraham. Il reconnaît qu'il ne mérite pas la bonté que Dieu lui a témoignée durant son séjour à l'étranger, le protégeant et faisant de lui une homme riche ; cela ne l'empêche pas, cependant, d'avoir prise sur Dieu, par la mention même de sa bonté ; car ce que Dieu a déjà réalisé en lui n'était pas seulement une aumône qui n'engage à rien, mais bien le début du dessein divin, qui consiste à vaincre le mal, et tous les maux qui en découlent, par sa miséricorde. C'est pourquoi Dieu ne peut plus permettre qu'Esaü détruise cette œuvre de salut dans l'œuf en frappant "la mère sur les enfants".

32 : 14-22

"C'est dans ce lieu-là que Jacob passa la nuit". L'obscurité subsiste aussi après la prière. Son angoisse n'est pas apaisée. S'il est tout à fait certain que tout ce qui peut être fait ne sert de rien si Dieu n'intervient pas, Jacob doit néanmoins faire ce qui est en son pouvoir pour se concilier Esaü. C'est pourquoi, prenant dans le nombreux bétail dont Dieu lui a fait présent, il en forme plusieurs troupeaux et les envoie, séparément, en mettant un intervalle entre chaque troupeau, comme "mincha, comme présent, destiné à son seigneur Esaü. Il se disait : Je couvrirai sa face par ce présent qui va devant ma face, ensuite je verrai sa face, peut-être lèvera-t-il ma face". Tout comme la première mesure prise (envoi en avant de messagers et division de la famille et du troupeau en deux camps) correspondait au double camp des envoyés de Dieu à Mahanaim, cette deuxième mesure est intimément liée à ce qui va se passer à Peniel ("face de Dieu"), où Jacob dira : "J'ai vu Dieu face à face et mon âme a été sauvée".

Indubitablement, en rencontrant maintenant son frère Esaü, Jacob ne peut éviter de rencontrer, dans un certain sens, Dieu lui-même. C'est ce qui rend cette rencontre tellement terrible. Il est frappant que les termes utilisés par Jacob, — termes qui dévoilent son intention de gagner les faveurs d'Esaü par les moyens encore très humains qu'il utilise — soient empruntés à la terminologie religieuse : "pour trouver grâce à tes yeux" (32 : 6), "je couvrirai sa face par ce présent qui va devant ma face, ensuite je verrai sa face, peut-être lèvera-t-il ma face". (32 : 21).

"Le présent passa devant lui ; et il resta cette nuit-là dans le camp". En dépit de tout ce qu'il fait,l'obscurité augmente et la peur aussi.

32 : 23-33

Et cette nuit-là, Jacob doit soutenir un combat auquel il n'était pas préparé, mais qui est décisif. En effet, sans la victoire dans ce combat il n'y aura point de réconciliation dans la rencontre avec son frère.

Jacob fait passer à ses femmes et à ses enfants le torrent de Jabbok et reste seul en arrière. Là, "un homme", infiniment plus puissant et plus dangereux qu'Esaü, l'attaque à l'improviste. Il doit lutter avec lui jusqu'au lever de l'aurore. Le récit laisse entendre que l'enjeu de cette lutte est davantage qu'une question de vie ou de mort, davantage que le destin personnel de Jacob. Jacob est le dépositaire de la promesse que Dieu a faite à Abraham. C'est ce combat qui décidera, comme lors du sacrifice d'Isaac, quand et comment se réalisera la promesse que la malédiction est détournée, et que toutes les races de la terre seront bénies.

Durant cette nuit, Jacob n'a visiblement pas à combattre avec la chair et le sang (Eph. 6). Nous ne savons pas, pour commencer, si son adversaire est un démon ou un ange, Dieu ou Satan. Le jugement dernier sur l'humanité coupable sera-t-il mis à exécution ? ou bien obtiendra-t-elle miséricorde ? C'est *cela* l'enjeu de la lutte. C'est pour cela que combat Jacob, qu'il combat avec Dieu. Dieu lui-même le déclare à la fin du combat : "Tu as lutté avec Dieu et avec les hommes, et tu as été vainqueur".

C'est là-dessus qu'il fonde le nouveau nom qu'il confère à Jacob : Israël "celui qui lutte avec Dieu". D'après l'analogie avec d'autres noms, le "el" dans isra-el devrait être pris comme sujet et le nom pourrait être traduit à peu près : "Que Dieu se révèle comme Seigneur". L'explication, venant de la propre bouche de Dieu, dans le récit biblique, inverse les rapports entre les adversaires et semble faire de Dieu le vaincu. Comment cela se peut-il ?

Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob révèle par ce paradoxe que c'est quand il se laisse vaincre que sa grâce est victorieuse. C'est en prenant Dieu au mot que Jacob a pu vaincre la juste colère de Dieu. Dieu lui a donné cette arme en reportant sur lui la bénédiction d'Abraham. C'est à cela que Jacob s'accrocha par la foi, en dépit de toutes ses fautes et de toutes ses craintes, ne laissant pas aller Dieu avant qu'il ne l'ait béni.

Le soleil se lève lorsqu'il quitte Penuel, boîtant de la hanche, mais grâcié.

33 : 1-16

Et voilà que déjà son frère vient à sa rencontre. Et cette rencontre est tout l'opposé de ce qu'on avait attendu. Jacob n'a pas confiance en son frère ; l'événement extraordinaire qu'il vient de vivre ce matin ne l'a pas non plus rendu plus sûr de lui. En hâte, et avec angoisse, il place ses femmes et ses enfants de telle façon que ceux qui lui sont le plus chers sont les plus en arrière, là où le risque est le moins grand en cas de combat. Puis il passe lui-même devant eux et s'approche d'Esaü en se prosternant sept fois jusqu'à terre.

Mais Esaü court à sa rencontre, l'embrasse, se jette à son cou et le baise.

Dans la Bible hébraïque, il y a un point sur chacune des lettres de cette expression : "et il le baisa". Ceux qui nous ont transmis le texte sacré ont voulu, ce faisant, marquer le plus fortement possible leur doute quant à l'exactitude de ce mot et à la sincérité de celui qui donnait le baiser. Dans le Midrash, et contrairement à l'opinion selon laquelle Esaü était tout enflammé d'amour à ce moment-là, on laisse entendre que ce n'est pas de baisers qu'il s'agissait, mais bien de morsures. Mais c'est passer devant la vérité sans la voir. Tout le récit est clair et net et ne permet aucun doute.

Evidemment, le contraste entre la description des attitudes des deux frères est des plus étonnants. Esaü est tout ouvert et tout simple, humain et cordial. Par contre, comme Jacob est servile ! Aux questions naturelles de son frère, il répond par des tournures cérémonieuses et pompeuses. Et quels mots il emploie pour imposer son présent à son frère, alors que celui-ci l'a refusé avec la simple remarque : "J'ai suffisamment, mon frère, garde ce qui est à toi". A quoi Jacob répond : "Non, je te prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, accepte de ma main mon présent ; car c'est pour cela que j'ai regardé ta face comme on regarde la face de Dieu, et tu m'as accueilli favorablement. Accepte donc mon présent qui t'a été offert, puisque Dieu m'a comblé de grâces..." Ne va-t-il donc pas un peu loin ? La vérité qui dit que Jacob rencontre Dieu quand il rencontre son frère n'est-elle pas par là faussement exprimée ? Mais Esaü est libre d'accepter le présent. "Il insista auprès de lui et Esaü accepta", dit simplement l'auteur du récit.

Tout fait douter de la complète sincérité de Jacob. En dépit de toutes ses belles paroles, il ne prononce pas ce qui serait important, la demande de pardon. Ensuite, quand Esaü veut l'accompagner à la maison, cela l'embarrasse visiblement. Il prétexte devoir marcher très lentement à cause des petits enfants et des brebis et des vaches qui allaitent, et prie Esaü de ne pas se mettre en retard à cause de lui. Comme il n'est pas gêné par une fausse politesse, Esaü prend la liberté d'accepter, mais désire pourtant laisser quelques-uns de ses gens auprès de Jacob. Jacob refuse aussi cela avec la formule embarrassée :

"Pourquoi cela ? Que je trouve seulement grâce aux yeux de mon seigneur !" En fait, il n'avait pas du tout l'intention de rentrer à la maison chez son frère.

Alors, "le même jour, Esaü reprit le chemin de Séir. Mais Jacob partit pour Succoth".

La fin de cet épisode dramatique nous amène inévitablement à nous poser la question : Jacob et Esaü se sont-ils vraiment réconciliés ? ou bien ces immenses efforts, non seulement de la part des deux hommes, mais aussi véritablement de la part de Dieu, sont-ils restés inutiles, et la réconciliation ne s'est-elle pas produite ? Rabbi Salomo Ischaki, dit "Raschi" (Troyes 1040-1105), le grand classique parmi les commentateurs juifs, écrit ce qui suit à propos du passage où Jacob dit à Esaü : "Que mon seigneur prenne les devants sur son serviteur ; et moi je suivrai lentement, au pas du troupeau qui me précèdera, et au pas des enfants, jusqu'à ce que j'arrive chez mon seigneur à Séir". (33 : 14) : "Il lui donna un but très éloigné, car, en fait, il ne voulait aller que jusqu'à Succoth. Il se disait : s'il a envie de me faire du mal, qu'il attende jusqu'à ce que j'aille chez lui. Mais il n'y alla pas. Quand y ira-t-il (c'est-à-dire quand se réconcilieront-ils) ? Lors de la venue du Messie". Si nous demandons : comment se réconcilieront-ils alors ? Raschi nous répond avec les dernières paroles du prophète Abdias (21) : "Des libérateurs monteront sur la montagne de Sion, pour juger la montagne d'Esaü ; et à l'Eternel appartiendra le règne".

Raschi ajoute : "Cette prophétie a plusieurs interprétations dans le Midrash". La question est de savoir comment les libérateurs venant de Sion jugeront le peuple d'Esaü. D'après le contexte dans Abdias, on ne peut guère le comprendre autrement que comme signifiant qu'Esaü sera renversé par la force, voire même exterminé. Cela ne peut guère avoir été la pensée de Raschi. Dans tous les cas, des Juifs influents de notre époque attendent une autre réunion du peuple élu avec les peuples du monde. Cependant, il est plus important pour nous maintenant de savoir quelles perspectives ouvre le récit de la Genèse.

Nous constatons premièrement ceci : le nom d'Israël, ou pour être plus précis, l'acte par lequel Dieu confère à Jacob le nom de "celui qui lutte avec Dieu" et par lequel il le destine — lui et tous ceux qui, sous le nom d'"enfants d'Israël", formeront le peuple élu — à ce que, dans son existence historique, le jugement de Dieu sur le monde soit retourné par sa grâce, cet acte s'accomplit, selon Genèse 32 et 33, au cours de la lutte pour la réconciliation entre Jacob et Esaü.

Deuxièmement, nous constatons ceci : Jacob est Israël par le fait que la bénédiction d'Abraham est reportée sur lui. Mais Dieu a appelé Abraham du sein de l'humanité, non pas pour qu'il soit le seul à être sauvé, alors que tous les autres sont perdus, mais pour qu'en lui toutes les races de la terre soient bénies. Et c'est justement pour cette raison que la réconciliation de Jacob avec Esaü est l'objet primordial et le plus urgent de sa vocation. Car, pour l'élu, Esaü est celui des "autres"

(des autres frères) qui est le plus proche ; il est donc pour le peuple élu, le représentant réel des peuples du monde. C'est donc par rapport à lui que se décide s'ils pourront participer ensemble à la seule vraie bénédiction.

Troisièmement, il nous faut maintenant déterminer, d'après le récit de la Genèse, quelle est la décision prise. Nous sommes vraisemblablement trop vite prêts, ici comme pour d'autres textes analogues de l'Ecriture sainte, à trouver dans ce texte un motif d'espérance. La fin de l'histoire, qui nous montre les deux frères repartant chacun de son côté après une brève rencontre, et le fait — non négligeable — que Jacob ne s'est pas montré prêt, intérieurement, à une entière communion avec Esaü devraient nous ouvrir les yeux et nous montrer combien la chose est difficile, pour ne pas dire désespérée.

Et pourtant, ce récit témoigne puissamment du fait que nous en arriverons à une complète réconciliation. Car, dès le début de l'histoire du peuple d'Israël, il nous indique que le but à atteindre est la réconciliation. Afin d'obtenir cette réconciliation — nous dit le récit — Israël doit lutter de toutes ses forces et de toute son âme. Et Dieu est prêt, pour cette réconciliation, à faire le plus grand sacrifice et à se laisser vaincre. Cela ne peut donc que réussir.

Si cela n'a pas réussi durant la vie du patriarche, c'est en premier lieu parce qu'il n'y était pas encore prêt lui-même. Le récit nous le montre sans fard ; et il est étonnant que les Israélites l'aient laissé subsister ainsi durant les siècles dans leurs textes sacrés. Mais nous n'aurions lu le texte que très superficiellement si nous n'étions pas effrayés plus profondément encore par la tentation inimaginable que Jacob-Israël a supportée dans sa foi.

Le portrait sympathique qu'on nous fait d'Esaü ne doit pas non plus nous faire penser qu'il n'y avait rien en lui qui fît obstacle à la réconciliation, ce qui nous amènerait à conclure : comme il serait donc facile d'unir tous les hommes si seulement tout le monde était aussi droit et naturel, sans complication, que ne l'était Esaü, et si personne n'était aussi compliqué et chargé de problèmes religieux que ne l'était Jacob ! Le texte nous montre bien qu'il y a quelque chose de vrai dans cette conception, mais il montre aussi, en même temps, clairement, que l'on ne peut pas obtenir la réconciliation à si bon marché.

Entre Jacob et Esaü, il y a un profond mystère : le mystère de l'élection divine, la réalité de la grâce et du péché. Cela préoccupe très peu Esaü ; Jacob, par contre, sait de quoi il en retourne ; toute sa pensée et ses efforts sont déterminés par cela. C'est pour cette raison que tout est plus difficile pour lui que pour son frère, qui, lui, n'est pas compliqué. Car c'est aussi la raison véritable et la plus profonde qui l'empêche de rentrer avec Esaü à Séir. Ce faisant, il aurait été infidèle à sa vocation. Dieu l'a appelé à rentrer dans la terre promise ; il ne lui a pas ordonné d'aller à Séir. L'élection par la grâce a marqué une frontière que l'élu n'avait pas le droit de franchir. C'est cela, le sens du récit, confirmé par toute l'histoire d'Esaü et de Jacob dans la Bible.

Mais le fait qu'au début de l'histoire particulière du peuple élu le but indiqué soit la réconciliation des frères n'est-il pas alors une contradiction ? Non, pour aussi paradoxal que cela paraisse — nous l'avons déjà dit — la séparation est la voie de la réconciliation, parce que, dans la séparation, la grâce opère, qui réconcilie.

Comme nous le montre la Bible tout au cours de l'istoire d'Israël, Dieu n'a jamais perdu de vue ce but de l'histoire du monde. C'est vers lui qu'il conduit son peuple élu et les peuples du monde, par des chemins différents, qui, toujours à nouveau, se croisent, à travers une expérience, continuellement approfondie, du péché et de la grâce. Le centre de toute histoire, c'est la lutte pour la grâce. Dieu attaque, parce qu'il veut se laisser vaincre.

Celui qui a commencé et terminé ce combat, c'est Jésus. C'est ainsi que se nomme cet "homme" qui n'a pas voulu dire son nom au patriarche. Dieu était en lui, réconciliant le monde avec lui-même. En lui, Dieu prend tout le péché sur lui. Il est le héros victorieux de la grâce. Il est la faiblesse divine, qui est plus forte que les hommes. Jésus est notre paix, lui qui a renversé le mur de séparation et qui a fait des deux hommes ennemis un seul homme nouveau.

Entre les deux frères ennemis se dresse le troisième, envers lequel tous deux deviennent coupables. En lui, Dieu supporte le mal qu'ils lui font et leur pardonne à tous les deux. A faute commune, grâce commune. Qu'est-ce qui pourra donc encore les séparer, qu'est-ce que l'un pourra encore trouver contre l'autre ?

Dans la parabole du fils prodigue, Jésus raconte comment ils ont tous deux, dans un même esprit, accès auprès du père. Leurs positions sont étrangement inversées. Lequel est maintenant Esaü, et lequel est Jacob ? Les scribes, descendants de Jacob, auxquels Jésus répondit par cette parabole, devaient certainement se reconnaître dans la personne du fils aîné, qui est resté à la maison et qui peut faire valoir au père : "Voici, il y a tant d'années que je te sers, sans avoir jamais transgressé tes ordres..." Alors, le plus jeune qui s'en est allé dans le monde et y est tombé dans le péché et la misère, correspond donc à Esaü, bien que celui-ci ait été à l'origine l'aîné. Maintenant, c'est lui qui rentre de l'étranger. Ce qui se passe ensuite, quand le père le voit venir de loin, renverse tout : "Il courut à sa rencontre", raconte Jésus, "se jeta à son cou et le baisa". Qui fait cela ? — Le père, ou si nous préférons, Dieu. Le récit de la Genèse a employé exactement les mêmes mots pour décrire comment Esaü courut à la rencontre de son frère, l'embrassa, se jeta à son cou et le baisa. Nous avions déjà compris que, lors de sa rencontre avec Esaü, c'est vraiment Dieu que Jacob rencontra, bien que sa façon de s'exprimer parût un peu emphatique : il avait "regardé la face d'Esaü comme on regarde la face de Dieu". Nous ne pouvions pas imaginer qu'il en ressortirait un jour ce que Jésus raconte.

Si, après leur rencontre, Esaü et Jacob se séparèrent l'un de l'autre non réconciliés, la raison profonde en est que Dieu, dans son dessein de grâce, voulait les conduire auparavant par des chemins séparés. En Jésus, Dieu atteint son but. Sur la croix, les deux chemins se rencontrent de telle manière que la séparation instaurée par Dieu tombe. Maintenant, l'un et l'autre ont accès auprès du père dans un même esprit.

C'est justement pour cette raion qu'il ne faut plus que l'un veuille le père pour lui tout seul. Aussi longtemps que la joie du père nous fâche au lieu de changer notre cœur et de nous réconcilier avec notre frère, nous restons dans les ténèbres du dehors.

WILHELM VISCHER

Études Critiques

Karl Barth : Prolégomènes à la Dogmatique, édition française.

Le plan général de la *Kirchliche Dogmatik*, en cours de publication depuis 1932 (1) comprend cinq volumes, divisés chacun en plusieurs tomes, soit :

Vol. I. La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique. (Deux tomes, I/1 et I/2).

Vol. II. La doctrine de Dieu (Deux tomes, II/1 et II/2).

Vol. III. La doctrine de la création (quatre tomes, III/1, III/2, III/3 et III/4).

Vol. IV. La doctrine de la réconciliation (deux tomes parus, IV/1 et IV/2).

Vol. V. La doctrine de la rédemption (à paraître) (2).

La traduction française de Fernand Ryser publiée sous la direction de Jacques de Senarclens aux éditions Labor et Fides, à Genève, s'étend actuellement au premier volume c'est-à-dire à l'ensemble des prolégomènes.

La matière de chacun des deux tomes de l'original est répartie, dans l'édition française, sur plusieurs fascicules, et la correspondance entre l'édition allemande et l'édition française se présente comme suit :

1) Rappelons qu'une première édition des Prolégomènes a paru en 1927, sous le titre *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*. Chr. Kaiser Verlag, München, 473 p. Elle présente déjà, dans l'ensemble, une structure analogue aux tomes, plus épais d'ailleurs, de 1932 et 1938. Une comparaison poussée ne manquerait pas d'intérêt : on verrait Barth se dégager de certaines collusions avec les courants de pensée dont il a subi l'influence pour les rejeter finalement, tel l'abord "phénoménologique" de la révélation chrétienne. Signalons pour mémoire que c'est dans la préface de ces premiers prolégomènes que se trouve (p. IX) la comparaison frappante, et désormais célèbre : *Quand je jette un regard sur le chemin parcouru, il me semble être comme un homme qui, essayant de gravir dans les ténèbres le clocher d'une église, au lieu de saisir la rampe de l'escalier, aurait tiré la corde de la cloche, A sa vive frayeur, la grosse cloche sonne à ses oreilles et résonne tout à l'entour...*

2) Bibliographie des volumes de l'édition allemande :

Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Erster Halbband, 1932. Zweiter Halbband, 1938.

Die Lehre von Gott. Erster Halbband, 1940. Zweiter Halbband, 1942.

Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil, 1945. Zweiter Teil, 1948, Dritter Teil, 1950. Vierter Teil, 1951.

Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil, 1953. Zweiter Teil, 1955.

Le premier tome a paru aux éditions Chr. Kaiser, à Munich, tous les autres aux éditions de la Librairie évangélique, à Zollikon (Zurich).

Edition allemande	Edition française
I/1	I/1 * (1953) I/1 ** (1953)
I/2	I/2 * (1954) I/2 ** (1954) I/2 ***(1955)

Lors de la parution du premier fascicule, nous avons signalé l'intérêt et limportance de cette traduction (1). Maintenant que le lecteur français dispose du premier volume au complet, il est indiqué d'y revenir.

Ce premier volume contient donc — après une Introduction générale (§ 1 et 2. Cf. I/1*, p. 1-42) — "La doctrine de la Parole de Dieu", soit les prolégomènes à toute la dogmatique. Ces prolégomènes ont la structure suivante :

Chapitre I. La Parole de Dieu, critère de la dogmatique. (§ 3-7. Cf. I/1*, p. 45-288).

Chapitre II. La révélation de Dieu.

1re section : Le Dieu trinitaire. (§ 8-12. Cf. I/1**, p. 1-187).

2e section : L'incarnation de la Parole de Dieu. (§ 13-15. Cf. I/2*, p. 1-201).

3e section : L'effusion du Saint-Esprit. (§ 16-18. Cf. I/2**, p. 1-244).

Chapitre III. L'Ecriture sainte. (§ 19-21. Cf. I/2***, p. 1-285).

Chapitre IV. La prédication de l'Eglise (§ 22-24. Cf. I/2***, p. 287-443).

Une simple note bibliographique ne saurait prétendre résumer, même sommairement, un ouvrage si considérable, et moins encore signaler les problèmes qu'il soulève. Bornons-nous à en esquisser la démarche et à relever, ici et là, quelques points marquants. (2)

L'Introduction situe d'abord, d'une manière très générale, la tâche de la théologie et particulièrement de la dogmatique. La théologie tout entière exerce vis-à-vis de l'Eglise une fonction critique nécessaire.

1) Cf. *Verbum Caro*, N° 24, Vol. VI p. 182-183.

2) Si l'on désire se faire une idée de l'ensemble des volumes parus en allemand, (à l'exception du dernier, le IV/2), on lira avec profit l'excellent résumé de Otto WEBER, *La Dogmatique de Karl Barth, Introduction et analyse*, traduit de l'allemand par Fernand Ryser, Jacques de Senarclens et Jean-Georges Bodmer, Labor et Fides, Genève 1954. 239 pages. Cf. aussi mon *Résumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth* (Cahiers théologiques de l'Actualité Protestante, N° 12 Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1945, 70 pages) que, faute de temps (du temps que je devais à ma paroisse d'alors), il ne m'a pas été possible de continuer. Il résume le premier chapitre des prolégomènes soit le fascicule I/1* de l'édition française actuelle. Une traduction italienne de ce résumé, faite par V. Subilia, a paru en 1947 aux Editions *Quaderni del Movimento cristiano degli Studenti*, à Milan.

Elle examine si c'est à bon droit que l'Eglise parle de Dieu, puisque "parler" de Dieu — en paroles et en actes — est sa mission spécifique. Le message dont l'Eglise est porteuse et qui la constitue elle-meme a-t-il Dieu pour origine, pour destination, pour contenu ? Cette triple question structure toute la discipline en théologie biblique, pratique et dogmatique, cette dernière étant spécifiquement l'examen "scientifique auquel l'Eglise chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu". (§ 1).

Cet examen commencera par des prolégomènes, où l'on traitera du "mode de connaissance qu'il y a lieu d'employer". Précision capitale, et qui coupe court à toute tentative d'apologétique : un tel commencement est nécessaire non pas du fait de l'incrédulité — vis-à-vis de laquelle le témoignage seul, la pure et simple confession de la foi, sont possibles — mais du fait de l'hérésie, cette contrefaçon ambiguë de la foi (§ 2).

Le chapitre I montre d'abord que la prédication est le centre même de toute la vie de l'Eglise. A ce titre, elle constitue "la matière de la dogmatique", laquelle a pour but de soumettre les paroles que l'Eglise prononce sur Dieu au critère de la Parole de Dieu elle-même (§ 3). Or, cette Parole de Dieu existe sous trois formes : prêchée, écrite et révélée (§ 4, très important). Après avoir examiné l' "essence" de la Parole de Dieu, qui est à la fois "langage de Dieu", "acte de Dieu" et "mystère de Dieu" (§ 5) et la possibilité de connaître cette Parole (possibilité qui dépend de cette Parole même, § 6), Barth (§ 7) se tourne vers les rapports entre la Parole de Dieu, le dogme et la dogmatique, pour conclure que les prolégomènes doivent exposer la doctrine des trois formes de la Parole de Dieu, mais dans l'ordre inverse, reconnu véritable : Parole révélée, écrite et prêchée. D'où les chapitres II (La révélation de Dieu), III (l'Ecriture sainte) et IV (La prédication de l'Eglise). Les prolégomènes ne constitueront donc, en aucune manière, ce qui devrait être dit avant la dogmatique, mais bien ce qui, dans la dogmatique, doit être dit d'abord.

Le chapitre II expose "la révélation de Dieu" en trois sections : théologique (au sens particulier de la doctrine de Dieu), christologique et pneumatologique.

Loin de s'attacher d'abord au "Dieu un" — comme la plupart des théologiens, y compris les Réformateurs — Barth va d'emblée, dans une première section (§ 8-12) au Dieu trinitaire, non sans rejeter la doctrine traditionnelle du *vestigium trinitatis* (§ I/1**, pp. 38-51). Il montre au contraire comment la "racine" de la doctrine trinitaire se trouve dans la révélation elle-même, et non dans quelque ontologie anthropologique préalable.

La seconde section (§ 13-15) traite de l'incarnation de la Parole de Dieu, manifestation de la "liberté de Dieu pour l'homme" (§ 13). En se révélant, Dieu a "du temps pour l'homme". Et ceci constitue le temps même de la révélation, un temps spécifique, un "troisième

temps", différent du temps premier, originel, paradisiaque qui, du fait de la chute nous demeure caché, et du second temps, le temps de la chute, qui n'est plus celui que Dieu a créé. (§ 14, capital, et où apparaît l'extrême différence entre la notion barthienne du temps et celle que Cullmann devait soutenir, neuf ans plus tard, dans "Christ et le Temps"). Puis, Barth (§ 15) aborde la christologie proprement dite, "le mystère de la révélation", l'évènement par lequel "la nature et l'existence humaines sont élues, sanctifiées, acceptées, par la Parole éternelle de Dieu, laquelle, dans cette conjonction de la vraie divinité et de la vraie humanité, devient la Parole de la réconciliation que Dieu adresse à l'homme". Au long d'une exégèse théologique poussée de Jean 1.14, Barth développe le dogme des deux natures (I/2*, pp. 122-159). Puis vient une très suggestive distinction entre le mystère de l'incarnation et le miracle de la conception virginale. "Le mystère ne repose pas sur le miracle. C'est le miracle qui repose sur le mystère. Le miracle indique le mystère, et le mystère est attesté par le miracle" (I/1*, p. 189).

La troisième section (§ 16-18) est consacrée à "l'effusion du Saint-Esprit". Par le Saint-Esprit, l'homme est "libre pour Dieu" (§ 16) et la révélation apparaît au sein des religions humaines — "tentatives de l'homme pour se justifier et se sanctifier lui-même" — comme la présence de Dieu "assumant" ces religions, c'est-à-dire les abolissant, les intégrant, les supprimant et les accomplissant tout à la fois. (§ 17). Face à la révélation, toute "religion" — fût-elle même chrétienne ! — "ne peut être reconnue "vraie" que de la même manière dont un pécheur peut être déclaré justifié" (I/2**, p. 115). Ainsi, la révélation "crée des hommes qui ne peuvent plus exister sans chercher Dieu en Jésus-Christ ni cesser d'attester que Dieu les a trouvés" (§ 18). On notera ici une longue exégèse du double commandement d'amour (I/2**, p. 165-232) et particulièrement de la parabole du bon samaritain, d'où il résulte que le prochain n'est pas d'abord celui que je dois aimer avec condescendance, mais bien le porteur de la miséricorde de Dieu à mon égard.

Le chapitre III développe la doctrine relative à l'Ecriture sainte. L'Ecriture sainte est le témoignage de la révélation de Dieu. Ce n'est pas parce que l'Eglise les a décrétés tels que les livres qui composent l'Ecriture sont canoniques, c'est tout au contraire parce qu'ils étaient déjà canoniques — c'est-à-dire contenant une Parole capable de s'attester elle-même — que l'Eglise les a reconnus tels. La reconnaissance du canon est donc un acte de foi et d'obéissance. En conséquence, il convient de considérer le canon comme une grandeur encore ouverte. Il en est de même de l'inspiration : ce n'est pas une garantie extérieure, mais une "théopneustie" *in actu* qui se manifeste dans la prédication de l'Ecriture confirmée par le Saint-Esprit. Barth rejette donc la doctrine orthodoxe traditionnelle de l'inerrance de l'Ecriture, suspecte à ses yeux de rationalisme. (§ 19). L'Ecriture sainte a seule autorité dans l'Eglise, d'où rejet de toute notion d'une tradition vivante (Cf. l'important excursus I/2***, p. 88-116), comme aussi d'ailleurs de la

position biblicisto, qui néglige l'autorité — toute relative sans doute — des "pères" en la foi. Les confessions de foi n'ont de valeur que dans la mesure où elles constituent une exégèse conforme à l'Ecriture elle-même (§ 20). De même, l'Ecriture sainte possède seule la véritable liberté légitime dans l'Eglise. C'est dire que son interprétation ne saurait être soumise à aucun schéma préalable de pensée, quand bien même ces schémas sont indispensables pour en aborder la lecture. L'essentiel, c'est que l'Ecriture sainte demeure elle-même juge de la mesure dans laquelle ils peuvent être utilisés, malgré leur inadéquation propre, pour formuler le contenu biblique. (§ 21). Signalons ici l'intéressant développement sur l'emploi des catégories philosophiques en théologie. (I/2***, p. 275-281).

"La prédication de l'Eglise" fait l'objet du *chapitre IV*. On revient donc au point de départ, mais enrichi de toutes les considérations faites en chemin. Il est possible de comprendre maintenant comment la prédication de l'Eglise est identique à la Parole de Dieu, sans pourtant que l'Eglise ne possède jamais cette Parole. Dieu seul peut se servir de la parole humaine pour attester en elle et malgré elle sa Parole divine. Cela ne signifie pas au reste que l'Eglise ne doive pas se soucier de la conformité de sa parole avec la Parole de Dieu. La parole que l'Eglise prononce est-elle désintéressée, transparente, fidèle ? Est-elle la "pure doctrine" de l'Evangile ? Telle sera la question que la dogmatique, au service de la prédication, devra constamment se laisser poser. Avant d'examiner comment elle s'éprouvera elle-même, Barth souligne que la dogmatique comprend l'éthique, qu'elle ne saurait s'en séparer sous peine d'apparaître comme un jeu intellectuel superflu (§ 22).

Les deux derniers paragraphes des prolégomènes (§ 23 et 24) traitent de la tâche "formelle" et de la tâche "matérielle" de la dogmatique. Sa tâche formelle consistera à écouter sans cesse à nouveau la Parole de Dieu, et cela implique trois exigences : une attitude biblique, une attitude confessionnelle et une attitude ecclésiastique. L'attitude confessionnelle ne doit pas être entendue en un sens trop strict. Barth entend faire une dogmatique "évangélique" et considère les divergences internes au protestantisme comme relevant non pas d'options dernières, mais d'enseignements particuliers, imputables souvent à des malentendus, à des durcissements polémiques. Au reste, l'attitude confessionnelle n'implique aucune étroitesse : c'est au contraire dans la mesure où le théologien sera vraiment confessionnel qu'il pourra prétendre parler à l'Eglise entière et faire œuvre œcuménique. Quant à la tâche matérielle, elle sera — après avoir écouté la Parole — de l'enseigner, ce que la dogmatique ne saurait faire qu'en prenant sa responsabilité dans l'Eglise et en œuvrant dans l'autonomie, qui, sur ce point, est la forme de son obéissance. Car, "pour qu'il y ait obéissance réelle, il faut d'une part que l'homme reconnaisse la Parole de Dieu comme la loi extérieure et étrangère qui le domine (hétéronomie) et d'autre part qu'il fasse de cette loi sa propre loi (autonomie)" (I/2***, p. 405). Procédant de l'obéissance, le travail dogmatique

demeurera sans cesse ouvert, il ne se figera pas en un système. Son plan sera donné par les "lieux théologiques" découlant de la révélation elle-même. Et l'auteur termine en expliquant et en légitimant, conformément à tout ce qu'il a posé antérieurement, le plan qu'il compte suivre : Dieu, la création, la réconciliation, la rédemption.

Bien qu'au cours des volumes ultérieurs, la pensée de Karl Barth se soit élargie sur plus d'un point, on ne saurait comprendre la suite sans s'être d'abord longuement assimilé les prolégomènes. Les lecteurs français le feront désormais avec aisance, grâce à la belle traduction de M. Ryser, traduction supérieure encore, plus précise, plus rigoureuse depuis le fascicule I/2*, soit que le traducteur ait acquis du métier, soit peut-être aussi qu'il ait été, dès le second tome, démuni de l'appui, toujours fallacieux, de traductions antérieures. Quoi qu'il en soit, le traducteur et l'éditeur auront bien mérité non seulement du protestantisme, mais aussi de toute la théologie de langue française. (1)

JEAN-LOUIS LEUBA.

René Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament,

(Editions Montaigne, Aubier, Paris 1956. Collection Théologie, études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 33).

Bien dans l'esprit de largeur et d'honnêteté qui caractérise la collection où elle a paru, cette étude veut introduire à l'ensemble de la pensée et de l'œuvre de Bultmann, sans prétendre d'ailleurs fournir un exposé complet de sa théologie ni surtout répondre de façon définitive aux questions qu'elle suscite.

Un premier chapitre situe Bultmann au sein de la théologie protestante contemporaine : un "dialecticien" sans doute, c'est-à-dire un théologien pour lequel Dieu n'est jamais un "donné", la révélation divine jamais un phénomène de la nature ou une grandeur de l'histoire. Mais aussi un héritier légitime et reconnaissant de la théologie libérale, et qui a reçu d'elle ses exigences de liberté, de vérité, de véracité, et l'importance qu'elle accorde à la conscience dans l'acte de foi. Ayant situé ainsi Bultmann par rapport à Barth et à ses fidèles, marqué ce

1) Le début du deuxième volume II/1*, vient de paraître (1956) dans cette traduction française. Nous ferons une même analyse à la fin de parution de tout le deuxième volume.

qui les unit et ce qui les oppose, l'auteur brosse un tableau de l'ensemble de l'œuvre, où il apparaît que Bultmann développe "l'une des potentialités" (p. 16) de la théologie dialectique, celle qui prend en considération "l'historicité de l'être humain" (p. 15). Preuve en soit, les travaux du maître de Marbourg relatifs à l'histoire des formes littéraires des Evangiles, au rôle de l'histoire des religions et de la philosophie de l'existence dans l'interprétation du Nouveau Testament.

Dès le chapitre II, la conférence-programme *Nouveau Testament et Mythologie* (1941) fournit le fil conducteur de l'exposé. L'auteur examine d'abord les problèmes posés par le recours à la catégorie du mythe (catégorie dont il relève l'imprécision chez Bultmann) et par le projet de "démythisation", dont avec R. Prenter, il signale l'ambiguité : s'agit-il d'éliminer ou d'interpréter les mythes ? Bultmann offre diverses réponses, mais en fait, c'est bien à un "processus de soustraction" qu'il tend (p. 68).

L'auteur montre ensuite (chapitre III) les liens étroits, organiques, entre la démythisation et l'interprétation existentiale (inspirée surtout de la philosophie de Heidegger) du Nouveau Testament : "Ce qu'il faut rejoindre dans les propositions où s'énonce le message chrétien, ce qui peut seulement garder toute sa valeur, c'est ce qu'elles nous disent sur l'homme, sur son existence, ce sont les "possibilités" qu'elles lui reconnaissent ou qu'elles lui ouvrent : tel est en résumé le principe fondamental de l'exégèse bultmannienne "(p. 74). Selon Bultmann, les exigences de la réflexion et le témoignage de l'Ecriture "coïncident... pour imposer à la théologie une orientation bien déterminée" (p. 77).

Le chapitre IV est consacré aux rapports de la foi et de la philosophie. Bien que, pour Bultmann, "la philosophie contemporaine témoigne assez généralement d'une intelligence de l'existence humaine qui ne diffère guère apparemment de celle que nous avons trouvée dans le Nouveau Testament" (p. 113), il n'en résulte nullement qu'à ses yeux la théologie se ramène à la philosophie : celle-ci ne fait que fournir une compréhension préalable, au sein de laquelle vient s'inscrire le message évangélique, actualisant une possibilité qui sans lui demeurerait morte. Contre Kamlah, Bultmann soutient que l' "Etant" est inintelligible et que l'on ne saurait considérer la "possibilité de principe" affirmée par la philosophie comme "étant déjà une possibilité effective" (p. 122), seule réalisée par le message évangélique. Bultmann s'efforce donc de faire saillir l'élément irréductible de la foi néotestamentaire. Mais il est difficile d'apercevoir ce à quoi il aboutit concrètement : du moment où la nature humaine ne change pas lors de la justification, quelle pourrait bien être la différence entre l'existence croyante et l'existence incroyante ?

Avec le cinquième et dernier chapitre, on arrive au centre de tous les problèmes posés par Bultmann : qu'en est-il de Jésus ? Bultmann n'est-il pas amené — contre son gré et malgré ses dénégations — à "faire dépendre la valeur salvifique de la Croix de Jésus de ma décision,

au lieu de fonder la signification de cette décision sur la valeur savifique de la Croix de Jésus" ? (p. 159). La Résurrection est-elle finalement autre chose que "l'acte de foi des croyants" ? (p. 168). On ne voit guère comment Bultmann pourrait échapper à cette conséquence de l'intériorisation du message, résultant de l'application de la philosophie de l'existence à l'exégèse du Nouveau Testament.

En conclusion, l'auteur reconnaît à Bultmann le souci d'exprimer "un christianisme qui parle à l'homme" (p. 176), mais il constate que son projet aboutit à séparer "l'être même du Sauveur... de la mission dont il est investi. Cette mission une fois achevée, c'est totalement qu'il disparaît. S'il reste encore pour les hommes la condition de leur rencontre avec Dieu, il ne saurait être en tout cas celui qui les conduit sur le chemin de cette rencontre, par qui et en qui proprement cette rencontre s'accomplit. Rendue, autrement dit, tout au plus possible par le fait du Christ, la foi au "Paradoxe" telle que la comprend Bultmann laisse en réalité l'homme seul en face de Dieu seul" (p. 182-183). "La théologie du pur "Paradoxe", en ne voulant reconnaître à la foi d'autre appui qu'elle-même, ne conduit pas ailleurs que le plus parfait Libéralisme" (p. 183). Le P. Marlé prend garde toutefois d'en déduire que toute foi véritable soit évacuée dans un tel système. Il ne veut pas contribuer à "étouffer une autre Voix", à "meurtrir une autre fidélité" qui donne à cette œuvre "ses plus beaux accents" (p. 184). Il préfère reconnaître en Bultmann et "dans les évènements attachés à son nom le destin même du Protestantisme" (Ibid). En effet, en estimant impossible toute justification de la Parole qui s'adresse au croyant, Bultmann s'avère disciple de Luther. La doctrine paulinienne, telle que Luther l'a élaborée "détache l'œuvre de Jésus de sa personne, substituant à l'autorité absolue de celle-ci une simple autorité de fait fondée en définitive sur ma foi" (p. 185). L'office de Bultmann serait donc finalement de faire apparaître "de manière saisissante l'impossible situation d'un Protestantisme qui se veut vraiment croyant" (p. 186). La théologie catholique pourra demeurer "plus sereine en face de problèmes qu'elle sait liés à des positions fondamentales qui ne sont pas les siennes" (p. 187). Elle n'en écoutera pas moins Bultmann avec attention, tant il est vrai que le problème de la démythisation et de l'interprétation existentiale du Nouveau Testament, même mal posé comme il l'est chez lui, renferme des questions authentiques : rapports de la nature et de la grâce, interprétation de l'Ecriture, traduction de la révélation dans le temps présent. Elle rappellera "l'indentité substantielle d'une Vérité toujours ancienne et toujours nouvelle", mais elle se laissera rappeler par lui à "l'urgence des tâches qui continuent à l'attendre", aux "appels originaux qui surgissent d'un monde qui ne cesse de se transformer", et surtout à "la difficulté tragique pour une conscience d'aujourd'hui, emportée par le mouvement d'un siècle dont elle ne peut pourtant pas s'abstraire, de rester, même si elle le désire sincèrement, fidèle à Jésus-Christ" (p. 188).

Abstraction faite des dernières pages, sur lesquelles je vais revenir, le lecteur protestant ne pourra qu'éprouver une vive sympathie pour l'entreprise du P. Marlé. Il sera sensible à l'information consciencieuse, à l'effort d'objectivité fait pour rendre justice aux intentions les plus profondes de Bultmann. Dans la mesure où il sera enraciné dans la foi des Réformateurs, je ne vois pas une seule des critiques émises (je parle des critiques particulières et non des trop rapides synthèses de la fin) qu'il ne puisse faire sienne. Avec le P. Marlé — reprenant d'ailleurs souvent les observations de théologiens protestants, tels E. Stauffer, H. Ott, J. Schniewind, R. Prenter, E. Kinder, G. Gloege, E. Schmidt, H. Thielicke, Karl Barth (1) et de bien d'autres encore — il reconnaîtra la légitimité de l'entreprise de Bultmann, s'il s'agit d'interpréter ce qui, aujourd'hui, dans le Nouveau Testament, peut apparaître comme des mythes à l'homme moderne, et sa précarité, s'il s'agit de les éliminer. Avec lui, il constatera la difficulté de distinguer, chez Bultmann, l' "existence croyante" de l' "existence non croyante". Avec lui, il constatera que Bultmann ne rend finalement pas compte de la spécificité du fait chrétien et ne saurait éviter d'encourir le reproche — grave — de fidéisme.

Néanmoins, en présence de cette "introduction" catholique à Bultmann, le lecteur protestant ne pourra pas ne pas faire deux remarques, d'ailleurs connexes.

I. Il est frappant de constater que le P. Marlé, parmi toutes les critiques qu'il émet, n'aborde pas de front la notion de temps et la notion d'histoire qui sont celles de Bultmann. Sans doute signale-t-il, à la suite de Gogarten, que l'opposition entre Bultmann et ses adversaires repose sur une différence fondamentale dans la conception du temps : d'une part la notion grecque et médiévale de l'histoire, "suite d'évènements s'inscrivant dans un monde stable" (p. 36), d'autre part la notion moderne d'un "monde tout entier qui devient intérieur à l'histoire elle-même" (Ibid). Sans doute reproche-t-il à Bultmann son "individualisme radical" (p. 99) pour lequel il n'y a d'histoire que "recueillie dans une conscience individuelle" (p. 172). Mais c'est en somme bien plus à l'individualisme de Bultmann qu'il en a qu'à sa notion du temps et de l'histoire, preuve en soient les développements

1) Le P. Marlé signale à juste titre (p. 170, note 98) de ce dernier dans *Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen* (Theologische Studien, N°. 34) a "perdu de sa vigueur" par rapport à ses critiques antérieures, tel l'excursus de la *Kirchliche Dogmatik* III/2, p. 531-537. Perte de vigueur symptomatique à notre avis : la notion que Barth a du temps et de l'histoire n'est pas assez nettement distinguée de celle de la philosophie de l'existence pour qu'il puisse réfuter Bultmann avec la massivité victorieuse qu'il apporte à d'autres réfutations.

des pages 99 et suivantes sur l'insuffisance de l'individualisme, sur la nécessité de considérer l'être humain comme "être-en-commun" p. 102), et sur la valeur intrinsèque de la réalité sociale.

Il semble au reste que l'opposition formulée par Gogarten épuise le débat aux yeux du P. Marlé. En est-il vraiment ainsi ? N'y a-t-il pas une troisième notion du temps, qui ne découle ni du statisme grec, ni de l' "instantanéisme" existentiel, mais du fait chrétien lui-même : celle d'un temps qui a un centre, l'épiphanie du Christ, centre à partir duquel toute l'histoire se structure ? L'erreur fondamentale de Bultmann ne provient-elle pas de ce qu'il place *dans le présent* l' "ephhapax" décisif et définitif du salut ? Neût-il pas été indiqué de saisir là le nœud de toutes les questions que suscite son œuvre ?

Il est très symptomatique à cet égard que *"Christ et le Temps"*, d'O. Cullmann, ainsi que l'article si suggestif du même auteur sur *"Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament"* ne soient cités que dans la Bibliographie, mais nulle part dans le texte. Le P. Marlé s'est apparemment désintéressé de ce problème, qu'il ne signale qu'en passant (p. 169). Ne serait-ce pas que Bultmann, sur ce point où, à n'en pas douter, se trouve la clé de toute son œuvre, est assez près du catholicisme pour que le P. Marlé n'ait pas aperçu de différence ou du moins n'ait pas construit toute sa critique sur cette différence ? Ne serait-ce pas que la position fondamentale de Bultmann — par delà des différences somme toute secondaires et qu'il faudrait naturellement réduire, éliminer ou interpréter — rejoint finalement le catholicisme ?

Les lignes suivantes de Dom Th. Strotmann, critiquant "Christ et le Temps" précisément, donnent à réfléchir : "... tout ce qui est Eglise — l'Eglise militante, souffrante et triomphante — est simultanéité présente, qui, à chaque instant de la durée, ne cesse de jaillir du Christ. Les générations passées des élus ne font pas cortège derrière la communauté chrétienne d'aujourd'hui, mais c'est l'Eglise terrestre plutôt qui, bien que modestement encore, se joint à la grande assemblée réunie autour de l'Agneau. L' "avenir" non plus ne doit pas être conçu comme une simple projection spatiale en avant. L' "eschaton" n'est pas un dernier point sur une ligne, mais une révélation finale de ce qui était caché "avec le Christ en Dieu" (*Col.* 3.3).

L' "instant" de l'Eglise n'est donc pas une position sur la ligne du temps ; il est primitif et immédiat, tandis que le temps est dérivé et construit. Il récapitule le "mauvais infini" du temps à travers quoi il semblait que l'humanité ne cessât de s'éparpiller et de se rompre. *On peut dire que, pour l'Eglise, rien n'existe en dehors de l'instant, bien que tout n'ait pas encore été révélé* (1). Cet instant est donc une pointe d'une extrême acuité par laquelle nous obtenons chaque fois un contact nouveau avec la Vérité qui délivre... Le présent de l'Eglise ne doit pas

1) C'est nous qui soulignons.

trop être conçu par conséquent comme un point sur une ligne, se référant sans cesse à d'autres points... La véritable nature de l'Eglise consiste dans le rassemblement de tous ces points" (1).

2. Il est donc naturel de se demander si, au lieu d'affirmer, au terme de son exposé (p. 184), que Bultmann rend manifeste "le destin du Protestantisme" (ce à quoi aucun protestant fidèle aux Réformateurs ne saurait d'ailleurs consentir (2), le P. Marlé, *en tant que théologien catholique*, n'aurait pas fait preuve de plus de sagacité en montrant au contraire comment Bultmann peut apporter à la théologie catholique elle-même de précieux développements. Ne pourrait-il pas être produit comme témoin en faveur de cette concentration du salut dans le présent de l'Eglise vivante, qui caractérise le catholicisme tout entier ? Ce témoignage là n'aurait-il pas pu être utilisé plus largement ?

Si, comme l'auteur le rappelle lui-même, citant le propos d'un théologien protestant, les disciples de Bultmann se trouvent "dans l'alternative de se convertir au catholicisme ou de sombrer dans l'incroyance" (p. 187, note 45), il est à noter que leur conversion serait bien inexplicable si elle ne procédait que de leur désarroi. Elle est bien plutôt imputable à la convergence profonde qui existe entre Bultmann et le catholicisme, tous les deux situant le salut dans un présent privé de toute référence *décisive* au passé canonique.

Les mêmes réflexions pourraient être faites à propos de l'existentialisme tout entier, et particulièrement à propos de Kierkegaard (3). Pour un protestant fidèle aux Réformateurs, l'opposition que rencontre l'existentialisme au sein du catholicisme est sans doute, à tout prendre, un signe prometteur dans le ciel œcuménique : on n'entend pas se décrocher absolument du passé canonique et vivre d'un "instant", ecclésial assurément, mais privé de sa référence apostolique. Elle n'en

1) *Irénikon*, Tome XXI (1948), p. 407-408.

2) Sans aborder ici l' "occasionalisme" si allègrement reproché à Luther, à Barth au protestantisme tout entier (p. 185, note 39), bornons-nous à remarquer :

1. que l' "occasionalisme", le "nominalisme" de Luther n'est pas établi clairement.

2. que Luther n'est pas le seul Réformateur, et que Calvin, par exemple, ne prête pas le flanc à ce genre de critiques.

3. qu'en tout état de cause il convient — pour les Réformateurs comme pour tous les théologiens — de distinguer entre la doctrine professée et l'appareil conceptuel utilisé. Si même il fallait reconnaître du nominalisme dans la *théologie* de Luther, on n'en saurait déduire sans autre que sa christologie sépare, *en doctrine*, l'œuvre de la personne du Christ. Je conviens que beaucoup de reproches protestants adressés à saint Thomas tomberaient *mutatis mutandis* sous le coup de cette dernière remarque : on s'arrête à la conceptualisation thomiste et l'on est incapable d'apercevoir la doctrine que saint Thomas entendait professer. Sans doute théologie et doctrine sont-elles liées. Encore faut-il se garder de les confondre.

3) "Il me semble que toutes ces notions : "existence", "décision", "saut", l' "individu", que le piétiste en Kierkegaard a formulées contre la théologie orthodoxe n'ont au fond de signification réelle que pour un catholique..." Erik PETERSON, "Kierkegaard und der Protestantismus" in *Marginalien zur Theologie*, München 1956, p. 23.

constitue pas moins le sujet d'un profond étonnement : Pourquoi cette obstination à ne pas reconnaître un allié possible ? Aussi, quand le P. Marlé nous déclare, dans ses conclusions : "La théologie catholique doit pouvoir demeurer plus sereine en face de problèmes qu'elle sait liés à des positions fondamentales *qui ne sont pas les siennes*", (1) demeurons-nous balancés entre l'espoir et la surprise.

JEAN-LOUIS LEUBA.

1) C'est nous qui soulignons.

Bibliographie

HÉBERT ROUX, *L'Evangile du Royaume*, Commentaire sur l'Evangile selon saint Matthieu, 2e édition entièrement remaniée, Labor et Fides, Genève 1956 (Commentaires bibliques, 2), 295 pages.

Dans une belle collection où nous avons déjà de CHARLES BRUTSCH, *Clarté de l'Apocalypse* (4e éd.), voici un commentaire de l'Evangile selon saint Matthieu, deuxième édition très remaniée. A côté d'excellents commentaires exégétiques que publient Delachaux et Niestlé, il y a place pour des commentaires de vulgarisation. Celui du pasteur H. Roux est un modèle du genre, où, avec tout le sérieux d'une science exégétique sûre, on monnaie en quelque sorte les problèmes pour les rendre accessibles à tous et faire réfléchir sur la Bible. Impossible de rendre compte du détail d'une commentaire comme celui-là. Le texte en est précis et facile et se borne à un exposé clair du contenu de l'Evangile. Notons deux ou trois passages significatifs.

En Matt. 1.18, l'auteur nous montre sa soumission à la Parole de Dieu sans aucune échappatoire : "La naissance miraculeuse n'est pas présentée par Matthieu comme une hypothèse suggérée après coup pour expliquer la divinité de Jésus. Au contraire, le fait est rapporté comme ayant Dieu pour auteur..." (p. 27). La généalogie (Matth. 1.1-17) confirme le fait, car si elle aboutit à Joseph "le texte ne dit pas que Joseph engendra Jésus, mais que Joseph fut l'époux de Marie" (p. 26). On est heureux de cette fidélité, car aujourd'hui, même dans l'Eglise réformée par la Parole de Dieu, on rencontre des hommes qui mettent en doute la conception miraculeuse. En passant, notons qu'il vaut mieux employer le terme de "conception miraculeuse" que de "naissance miraculeuse" ou "naissance surnaturelle" ; en effet, dans les strictes limites de la révélation, seule la *conception* est *miraculeuse*, Jésus étant *né comme tout homme*.

A propos de Matt. 19.10-12, l'auteur interprète le texte en faveur du célibat comme "une exigence exceptionnelle", mais il refuse d'y voir "l'amorce d'une doctrine du célibat chrétien" (p. 212). Il nous semble qu'il n'a pas vu le parallélisme très fort entre l'exigence du mariage et l'exigence du célibat. Certes le mariage seul est de l'ordre de la création, mais précisément Jésus ne nous présente pas n'importe quel mariage "naturel", mais le mariage monogame indissoluble qu'il rétablit en retournant à la Genèse, par-dessus Moïse et les patriarches. S'il est vrai de dire que la tentation des apôtres était de se réfugier dans le célibat, on peut dire que celle des pharisiens était de faire un mariage sans engagement véritable. A ces deux tentations, Jésus répond par une parole qui s'adresse à la foi : il propose bien deux possibilités parallèles, non du point de vue naturel, mais du point de vue du Royaume. Interpréter d'ailleurs le "à cause du Royaume des cieux" comme l'indication du motif d'évangélisation paraît insuffisant. Ce n'est pas seulement

parce que "la prédication apostolique va exiger pour une tâche exceptionnelle des vocations et des dons exceptionnels" (p. 212), que le célibat est tout indiqué pour certains. L'interprétation eschatologique doit être liée à ce premier motif du célibat ; probablement d'ailleurs, c'est le motif eschatologique qui est premier. A cause du Royaume des cieux qui fait irruption, tout l'ordre naturel est changé, bouleversé, dépassé ; le célibat est un signe de cette "nouveauté bouleversante" qui a surgi parmi nous et qui vient ; la prédication proclame cette nouveauté et le célibat est en outre un état de disponibilité qui peut faciliter cette proclamation, tout matériellement. Il ne sera donc plus "naturel", normal de se marier pour le chrétien comme pour tout homme, simplement parce qu'il est homme créé, mais d'abord parce qu'en Christ il fait un choix, répondant à une vocation.

Cela est une difficulté rencontrée dans une exégèse qui, par ailleurs, se révèle fidèle. Pour Matt. 16.13-20, la confession de Pierre, l'auteur suit l'interprétation de Cullmann, en faveur d'une "primauté" de la *personne* de Pierre (qui n'implique pas la primauté du siège romain, p. 190). Citons enfin la bonne exégèse des textes eucharistiques (Matt. 26.17-35). "Ainsi, tout en accentuant la *réalité présente* de son sacrifice et du don qu'il fait de lui-même ("ceci est mon corps"), Jésus appelle ses disciples à discerner, au-delà de cette réalité présente, celle à venir, celle du Royaume où sera *consommée* l'alliance parfaite de Dieu avec son peuple racheté, et où seront vraiment célébrées les noces de l'Agneau, le banquet messianique" (p. 272). Livre très bien présenté par les Editions Labor et Fides, avec une couverture illustrée d'un saint Matthieu de Guariento, du Musée de Padoue. M. T.

HENRY BARS, *Croire ou l'amen du salut*, Grasset, Paris 1956, (Eglise et Temps présent), 254 pages.

L'essence de la foi consiste en une certaine tension entre l'éternel et le temps. Car elle touche Dieu et le tient et le connaît en lui-même, et pourtant elle passera ; elle est ce passage-même, et quand il aura été franchi elle aura cessé d'être. De quelque manière qu'on l'envisage, on retrouve en elle ce mélange et ce contraste de perfection et de précarité, de paix et d'angoisse" (p. 12-13). Ainsi présenté dans sa ligne directrice par l'auteur lui-même, ce livre, en une méditation intellectuelle aiguë et exigeante, envisage tour à tour ce qu'on pourrait appeler les quatre dimensions de la foi. Sans essayer de résumer la réflexion de ce livre, nous indiquerons simplement son quadruple thème.

La foi est une croyance, unique dans son objet, mais qui, lorsqu'elle devient notre croyance, s'implante dans un contexte psychologique et intellectuel où elle trouve aussi bien son terrain de croissance que ses limites, ses risques et ses tensions (Ch. I : *Croyance et incroyance*). La foi est une lumière intérieure, le don divin d'une connaissance qui se vit dans l'Eglise, qui s'épanouit dans l'amour et participe déjà du

Bibliographie

HÉBERT ROUX, *L'Evangile du Royaume*, Commentaire sur l'Evangile selon saint Matthieu, 2e édition entièrement remaniée, Labor et Fides, Genève 1956 (Commentaires bibliques, 2), 295 pages.

Dans une belle collection où nous avons déjà de CHARLES BRUTSCH, *Clarté de l'Apocalypse* (4e éd.), voici un commentaire de l'Evangile selon saint Matthieu, deuxième édition très remaniée. A côté d'excellents commentaires exégétiques que publient Delachaux et Niestlé, il y a place pour des commentaires de vulgarisation. Celui du pasteur H. Roux est un modèle du genre, où, avec tout le sérieux d'une science exégétique sûre, on monnaie en quelque sorte les problèmes pour les rendre accessibles à tous et faire réfléchir sur la Bible. Impossible de rendre compte du détail d'une commentaire comme celui-là. Le texte en est précis et facile et se borne à un exposé clair du contenu de l'Evangile. Notons deux ou trois passages significatifs.

En Matt. 1.18, l'auteur nous montre sa soumission à la Parole de Dieu sans aucune échappatoire : "La naissance miraculeuse n'est pas présentée par Matthieu comme une hypothèse suggérée après coup pour expliquer la divinité de Jésus. Au contraire, le fait est rapporté comme ayant Dieu pour auteur..." (p. 27). La généalogie (Matth. 1.1-17) confirme le fait, car si elle aboutit à Joseph "le texte ne dit pas que Joseph engendra Jésus, mais que Joseph fut l'époux de Marie" (p. 26). On est heureux de cette fidélité, car aujourd'hui, même dans l'Eglise réformée par la Parole de Dieu, on rencontre des hommes qui mettent en doute la conception miraculeuse. En passant, notons qu'il vaut mieux employer le terme de "conception miraculeuse" que de "naissance miraculeuse" ou "naissance surnaturelle" ; en effet, dans les strictes limites de la révélation, seule la *conception* est *miraculeuse*, Jésus étant *né comme tout homme*.

A propos de Matt. 19.10-12, l'auteur interprète le texte en faveur du célibat comme "une exigence exceptionnelle", mais il refuse d'y voir "l'amorce d'une doctrine du célibat chrétien" (p. 212). Il nous semble qu'il n'a pas vu le parallélisme très fort entre l'exigence du mariage et l'exigence du célibat. Certes le mariage seul est de l'ordre de la création, mais précisément Jésus ne nous présente pas n'importe quel mariage "naturel", mais le mariage monogame indissoluble qu'il rétablit en retournant à la Genèse, par-dessus Moïse et les patriarches. S'il est vrai de dire que la tentation des apôtres était de se réfugier dans le célibat, on peut dire que celle des pharisiens était de faire un mariage sans engagement véritable. A ces deux tentations, Jésus répond par une parole qui s'adresse à la foi : il propose bien deux possibilités parallèles, non du point de vue naturel, mais du point de vue du Royaume. Interpréter d'ailleurs le "à cause du Royaume des cieux" comme l'indication du motif d'évangélisation paraît insuffisant. Ce n'est pas seulement

parce que "la prédication apostolique va exiger pour une tâche exceptionnelle des vocations et des dons exceptionnels" (p. 212), que le célibat est tout indiqué pour certains. L'interprétation eschatologique doit être liée à ce premier motif du célibat ; probablement d'ailleurs, c'est le motif eschatologique qui est premier. A cause du Royaume des cieux qui fait irruption, tout l'ordre naturel est changé, bouleversé, dépassé ; le célibat est un signe de cette "nouveauté bouleversante" qui a surgi parmi nous et qui vient ; la prédication proclame cette nouveauté et le célibat est en outre un état de disponibilité qui peut faciliter cette proclamation, tout matériellement. Il ne sera donc plus "naturel", normal de se marier pour le chrétien comme pour tout homme, simplement parce qu'il est homme créé, mais d'abord parce qu'en Christ il fait un choix, répondant à une vocation.

Cela est une difficulté rencontrée dans une exégèse qui, par ailleurs, se révèle fidèle. Pour Matt. 16.13-20, la confession de Pierre, l'auteur suit l'interprétation de Cullmann, en faveur d'une "primauté" de la *personne* de Pierre (qui n'implique pas la primauté du siège romain, p. 190). Citons enfin la bonne exégèse des textes eucharistiques (Matt. 26.17-35). "Ainsi, tout en accentuant la *réalité présente* de son sacrifice et du don qu'il fait de lui-même ("ceci est mon corps"), Jésus appelle ses disciples à discerner, au-delà de cette réalité présente, celle à venir, celle du Royaume où sera *consommée* l'alliance parfaite de Dieu avec son peuple racheté, et où seront vraiment célébrées les noces de l'Agneau, le banquet messianique" (p. 272). Livre très bien présenté par les Editions Labor et Fides, avec une couverture illustrée d'un saint Matthieu de Guariento, du Musée de Padoue. M. T.

HENRY BARS, *Croire ou l'amen du salut*, Grasset, Paris 1956, (Eglise et Temps présent), 254 pages.

L'essence de la foi consiste en une certaine tension entre l'éternel et le temps. Car elle touche Dieu et le tient et le connaît en lui-même, et pourtant elle passera ; elle est ce passage-même, et quand il aura été franchi elle aura cessé d'être. De quelque manière qu'on l'envisage, on retrouve en elle ce mélange et ce contraste de perfection et de précarité, de paix et d'angoisse" (p. 12-13). Ainsi présenté dans sa ligne directrice par l'auteur lui-même, ce livre, en une méditation intellectuelle aiguë et exigeante, envisage tour à tour ce qu'on pourrait appeler les quatre dimensions de la foi. Sans essayer de résumer la réflexion de ce livre, nous indiquerons simplement son quadruple thème.

La foi est une croyance, unique dans son objet, mais qui, lorsqu'elle devient notre croyance, s'implante dans un contexte psychologique et intellectuel où elle trouve aussi bien son terrain de croissance que ses limites, ses risques et ses tensions (Ch. I : *Croyance et incroyance*). La foi est une lumière intérieure, le don divin d'une connaissance qui se vit dans l'Eglise, qui s'épanouit dans l'amour et participe déjà du

Royaume (Ch. II : *L'éternité commencée*). La foi est une épreuve et une folie : le choix de mourir à soi-même, le risque d'avoir entendu l'appel de Dieu, et de prier contre soi-même (Ch. III : *La mort commencée*). La foi, parce qu'elle parle, qu'elle est intelligence, est tendue entre la Parole de Dieu et la parole humaine, entre le Saint-Esprit qui la donne et l'esprit de l'homme qui doit la recevoir et l'exprimer (Ch. IV : *Foi et Logos*).

Vigoureux stimulant pour la réflexion de son lecteur, tel est le premier caractère de ce livre, dont l'auteur veut et sait être honnêtement et librement (d'une liberté chrétienne), un penseur de métier, personnel dans sa réflexion, laïque de son état, et un croyant catholique, ecclésial dans sa réflexion, et qui s'est mis à l'étude de la théologie avant d'en parler. La foi n'est le bien exclusif d'aucune confession chrétienne, ce livre en est un signe sans même, semble-t-il, l'avoir cherché expressément, et c'est pourquoi il convient de le signaler dans une revue réformée. P.-Y. E.

Yves Congar, *La Pentecôte, Chartres 1956*, Le Cerf, Paris 1956, 157 pages.

Accompagnant le pèlerinage des étudiants en route vers Chartres, au temps de la Pentecôte, le P. Congar leur a donné un suite d'études catéchétiques, rassemblées maintenant dans ce volume, dont le style rappelle celui de l'entretien en même temps qu'il fait penser à des notes ramenées à l'essentiel. L'enracinement de ces pages dans la révélation scripturaire est frappant dès l'abord : nous avons ici beaucoup moins une doctrine du Saint-Esprit qu'une étude sur la Pentecôte, c'est-à-dire sur l'œuvre du Saint-Esprit dans le plan historique de Dieu et en relation avec le mystère du Christ. Les rapports de Pâques et de Pentecôte, du Christ et de l'Esprit, sont considérés plus particulièrement dans la première partie de ce livre. La deuxième partie s'attache à l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Eglise ; dans cette perspective, l'Esprit apparaît comme la loi vivante de l'Eglise, l'animation du Corps du Christ, le principe de l'unité et de la communion des saints. La troisième partie envisage l'œuvre missionnaire dans laquelle l'Eglise est lancée par l'animation même du Saint-Esprit : "La Pentecôte est, précisément, la mise au monde de l'Eglise" (p. 116). De l'Esprit elle a reçu son universalisme, dans l'espace et dans le temps ; de l'Esprit toute vie chrétienne reçoit une responsabilité apostolique.

Au théologien — auquel il ne s'adresse pas — ce livre n'apportera probablement pas d'idée nouvelle, mais peut-être quelques images, certainement un bon exemple de méthode catéchétique, et l'occasion éventuelle de réviser son jugement sur la pneumatologie de l'Eglise romaine. Mais ce livre pourrait faire merveille dans un groupe de laïcs rassemblés autour d'un pasteur ou d'un catéchiste pour étudier l'œuvre du Saint-Esprit, à partir de la Bible et dans un esprit œcuménique.

Dans une telle étude, le livre du P. Congar servirait de guide très sûr (ce serait sa fonction première), et sur certains sujets connexes à celui de la Pentecôte, comme la tradition, l'autorité, — là où il ne pourrait être un guide — il donnerait l'occasion d'éclaircir et peut-être de resituer les termes et les perspectives de notre "protestation".

P.-Y. E.

ALAIN GUILLERMOU, *La vie de Saint Ignace de Loyola*, Le Seuil, Paris 1956, 275 pages.

Ce livre n'a pas été écrit pour les théologiens et les historiens, désireux d'approfondir leur connaissance de St.Ignace. L'auteur les renvoie à une bibliographie. Ce livre est destiné à faire passer au grand public l'essentiel des renseignements que l'on possède sur le saint. L'auteur suit l'autobiographie de St.Ignace en la commentant, y ajoutant des précisions et des compléments indispensables. Il faut ajouter que l'ouvrage a été conçu et élaboré au cours d'entretiens avec le R.P. Larere S. J.

Cette biographie est très bien faite. La vie de St.Ignace est méconnue, non seulement des protestants, mais encore de nombreux catholiques. St.Ignace, tel que nous le décrit Alain Guillermou, n'apparaît pas comme le "Jésuite espagnol", d'une certaine tradition voltairienne, ennemi déclaré des protestants, créateur d'une franc-maçonnerie vaticane. St-Ignace était tout autre : très humble, il a choisi de suivre Dame pauvreté, vivant dans les cavernes érémitiques, marchant nu-pied, vêtu de bure rude. Admirateur d'Erasme, il fut toute sa vie et jusqu'à Rome, accusé de "luthéranisme". Il eut à se défendre devant la Sorbonne et les Dominicains inquisiteurs. Il fut même jeté en prison à Salamanque.

Parce qu'il fut un des artisans d'une contre-réforme catholique, St.Ignace ne fut donc pas l' "ennemi juré" de la Réforme. Il semble même qu'il se soit très peu préoccupé de Luther et de Calvin. Les premiers "compagnons" avaient pour mission primordiale de convertir les infidèles de Terre-Sainte, et non les protestants. Que par la suite les disciples et successeurs de St-Ignace aient modifié l'esprit du fondateur — et l'on pourrait le dire de presque tous les ordres religieux — est une chose discutable.

Mais il convient, par souci d'objectivité, de rendre à St.Ignace son vrai visage. Remercions Alain Guillermou de nous y avoir entraînés au cours d'un livre qu'on lit d'un bout à l'autre avec intérêt, comme l'aventure d'un Pélerin en quête de la volonté de Dieu. P. B.

CAMILLE BOURNIQUEL ET JEAN GUICHARD-MEILI, *Les Créateurs et le Sacré*, Le Cerf, Paris 1956, 227 pages.

L'art sacré est à la mode. Il y a un salon de l'art sacré. On en fait des reportages à sensation. Toute cette agitation risque bien d'être aussi néfaste aux vrais artistes que l'isolement dans lequel les avait jeté le XIXe siècle et je ne crois pas encore à un nouvel épanouissement de l'art sacré dans l'Eglise.

C'est pourquoi le livre de C. Bourniquel et J. Guichard-Meili vient à son heure.

La parole est pour une fois aux peintres eux-mêmes et du coup le ton change. De Delacroix à nos jours, partout cette même nostalgie de la "voie royale" où cheminaient les primitifs chrétiens. Les artistes sont, pour longtemps encore, seuls en face de leur œuvre, et seuls en face de Dieu. On les dirait isolés de l'Eglise, bien souvent tournés passionément vers son Chef. Les documents qui nous sont offerts dans ce livre sont donc de première importance pour tous ceux qu'inquiète la rupture entre l'art et l'Eglise. E. DE S.

VERBUM CARO - 1er trimestre 1957 - N° 68

COMBIER IMPRIMEUR — MACON